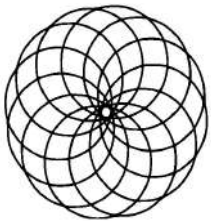
Contemplar la Nada

Un camino alterno hacia la comprensión del Ser

Héctor Sevilla

ITACA

Contemplar la Nada



Contemplar la Nada

Un camino alterno hacia la comprensión del ser

Héctor Sevilla

Editorial Itaca

Contemplar la Nada. Un camino alterno hacia la comprensión del ser,
de Héctor Sevilla Godínez

Diseño de la cubierta: Rocío Vázquez y Efraín Herrera

Primera edición: junio de 2017

D.R. © 2017 Héctor Sevilla Godínez
hectorsevilla@hotmail.com

Creative Commons

D.R. © 2017 David Moreno Soto
Editorial Itaca
Piraña 16, colonia del Mar
C.P. 13270, Ciudad de México
Tel. 55 5840 5452
ed.itaca.mex@gmail.com
itaca00@hotmail.com
www.editorialitaca.com.mx

ISBN: 978-607-97642-0-3

Impreso y hecho en México

Para Sofía y Adrianita,
por permitir con *su* ser
que *mi* nada se exprese
en palabras.

Contenido

Presentación 15

Prólogo, por Mauricio Beuchot 17

0. LA NADA, PARA COMENZAR… 21

PRIMERA PARTE: FUNDAMENTOS CONCEPTUALES 27

I. FUENTES E INFLUENCIAS DIRECTAS DE MI CONCEPCIÓN DE LA NADA 29

Concepciones sobre la nada antes de Aristóteles 30

La nada en Aristóteles 34
La metafísica aristotélica 35
Sobre la divinidad aristotélica 35
De la inmovilidad y atracción del Motor Inmóvil 40
La nada, el fin último y el movimiento en Aristóteles 44

La nada del siglo iii al siglo xix 50
El Uno y la Nada en Plotino 50
Maestro Eckhart y la Nada divina 51
El desamparo metafísico en Pascal 53
Wilhelm Leibniz y la negación de la Nada 54
Jacobi y el conocimiento irreal de lo que es 55
Friedrich Schelling y la nada que es 56
La nada como inicio y fuente en Leopardi 58
La nada ajena a la voluntad en Schopenhauer 60
La nada como preámbulo al todo en Kierkegaard 61
La nada como poder en Nietzsche 64
Philipp Mainländer y Paul Bourget 67
Miguel de Unamuno y la imposibilidad de la fusión con la nada 68

La Nada desde el Oriente: la escuela de Kioto 70
Kitaro Nishida y la Nada absoluta 71
Hajime Tanabe y la Nada como dínamo 74

La nada en la filosofía contemporánea 75
Martin Heidegger: el ser de la nada 76
Jean-Paul Sartre: las evidencias del Titiritero o más allá de la fe 81
Bataille, Cioran, Camus y Caraco 91
Merleau-Ponty: la nada que no vemos al ver 92
Levinas y la sombra de la nada 96
Jacques Derrida: el velo de la nada 98
Gianni Vattimo y la apología del nihilismo 104

II. DISTINCIÓN ENTRE LA NADA Y OTROS CONCEPTOS AFINES 105

Distinción entre la nada y el no-ser 105

La contingencia del no-ser 106

Aristóteles y el no-ser 112

Distinción entre la nada y el nihilismo 115

Distinción entre el vacío y la nada 119
El lugar, los límites, el tiempo, la materia y la nada 120
La nada y su vinculación con el cero 123
El cero en las distintas culturas que lo originaron 123
El cero y su significación 126

Distinción entre la nada y la negación 133

Distinción entre la ausencia y la nada 137
La expectativa como condición de la ausencia 138
La percepción como condición de la ausencia 143

La nada y su lugar en el mundo de la ciencia y el arte 144

SEGUNDA PARTE: PROPUESTA Y APLICACIÓN **151**

III. EL SER DE LA NADA Y LA NADA DEL SER 153

La nada de la que hablo 153
Una nada que es 154
Una nada incognoscible 154
Una nada que contiene al mundo desde fuera y dentro de él 155
La nada sin voluntad 156
La nada como la no deidad 157
La nada que contiene el ser 159
La nada no creadora 160
La nada increada 160
La nada no contingente 161
La nada atemporal 162
La nada absoluta 164
La nada como ruptura de toda certeza 165
La nada como posibilidad 167
La nada como preexistencia y culmen 167
La nada condicionante 168
La nada situada que implica el movimiento 169
La nada asociada al caos 170
La nada asociada al cosmos 171
La nada vivificante 172
La Nada que no es lo que se concibe de la nada 173

La concepción antropológica
derivada de asumir la nada 174
Un hombre que es debido a su propia nada 174
Un hombre que cree que conoce 176
Un hombre arrojado a un mundo que es arrojado a la nada 177
El hombre como un ser de voluntad imaginaria 178
Un hombre sin Dios, pero con dioses 179
El hombre contenido en la nada 181

El hombre increado 182
El hombre finito 182
La contingencia humana 183
La inevitable temporalidad de lo humano 184
La levedad del hombre 186
El hombre sin certezas 187
El hombre y lo posible frente a él 190
El hombre como un ser sin sentido 192
La ineludible estructuración del ser 193
El hombre móvil en un mundo móvil 195
El hombre en el caos 196
El hombre en el cosmos 197
El hombre vivificado 200
El hombre que nada sabe de la Nada 201

El cambio del hombre ante la nada:
de la angustia a la liberación 202
La angustia como evidencia de la incertidumbre 203
La nada como pauta y posibilidad de la liberación 205
La nada, el ser y el cambio ineludible 213

IV. LA LIBERACIÓN HUMANA DESDE LA NADA 219

La nada y la liberación de la Verdad 220
La nada y la relativización de toda hermenéutica 221
La nada y la liberación del aprendizaje lineal y unívoco 224
La nada, la inquietud de sí y el conocimiento relacional 227
La liberación de lo lingüístico como alternativa de comprensión 229
La nada y su audición en el silencio 239

La nada y la liberación de la univocidad 243
La nada y la liberación de lo divino construido en el ser 244
La nada y la liberación de la moral unívoca 248
La nada y la liberación respecto de las valoraciones unívocas 253

La nada en la liberación del absolutismo controlador 257
La nada y la liberación de la educación como doctrina del orden 257
La nada, el conflicto y la cooperación en las organizaciones 261
La nada y la liberación del esquema familiar 266
La nada y el advenimiento del posthumanismo 269
La nada y la psicología humanista 270
La nada y las concepciones sobre el progreso humano 273

La nada y la liberación de los apegos 276
La nada y la liberación del bien supremo 277
La nada y la liberación del apego a la libertad 281
La nada y la liberación del sentido de la vida 286
La nada y la liberación del yo 293
La nada y la liberación del amor 299

La imposibilidad de liberarse de la nada 309
La nada y la liberación de la liberación 311
La nada que somos y la nada que no somos aún 312

V. CONSECUENCIAS DE LA VIVIFICACIÓN PERSONAL DE LA NADA 315

Implicaciones pragmáticas de asumir la nada 315
Romper con los ídolos 315
Asumir la tolerancia situacional 316
Privilegiar la comprensión interpersonal 317
Aniquilar toda culpa 318
Resignación activa 320
Desentrañar las visiones unívocas y autoritarias 322
Vivenciar la levedad 324
Comprender solidariamente el padecimiento colectivo 326
Nulificar las polarizaciones 327
Vivenciar la nada interior 329

Obstáculos específicos
para la liberación humana desde la nada 332
La religión institucional 332
Sistemas económicos polarizantes 333
La imposición de enfoques unívocos 335
La moralización 335
La soberbia suprema 337
La educación adormecedora 338
La inflación del ego 340
El miedo al otro 342
Ignorancia e irreflexión 344
Apatía mística 346

Ser un nadante hoy 347
Reconciliarse con la soledad 348
Promover un racionalismo antirracional 352
El sentido de lo racional 352
El conocimiento holístico desde la nada 353
El post-racionalismo 354
La posibilidad de incitar a filosofar desde la nada 356
Testimoniar la nada 359
Morir cada día 361

EPÍLOGO 367
Nunca es siempre, nadie es todos, nada es ser 367

00. LA NADA, PARA TERMINAR… 375

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS 379

PRESENTACIÓN

En las dos ediciones previas de este libro el contenido se mantuvo prácticamente intacto; en esta ocasión, para la primera edición en Itaca, me he permitido algunas modificaciones. Añadí una serie de clarificaciones pertinentes sobre algunos conceptos y, en los casos en que ha sido factible, busqué simplificar algunas expresiones, contenidos e ideas con la intención de facilitar el acceso al mayor público posible. Con todo esto, puede asegurarse que las páginas que el lector tiene frente a sí constituyen la edición más completa de esta obra.

A la distancia, *Contemplar la Nada*, cuya primera edición data de hace más de un lustro, constituye el primer ladrillo del muro de mi propia edificación personal y filosófica. Es de esperar que la presente versión, definitiva y actualizada, ofrezca al lector ocasión para la reflexión, tal como lo hizo en su momento la primera.

Héctor Sevilla Godínez
Guadalajara, junio de 2017.

PRÓLOGO

El libro que hoy pone en nuestras manos el doctor Héctor Sevilla, *Contemplar la Nada. Un camino alterno hacia la comprensión del ser*, como su nombre lo indica, es una reflexión ontológica o metafísica que tiene por cometido conectarnos con el Ser, pero a través de un saludable paso por la meditación acerca de la nada.

Es, en el fondo, el tema del nihilismo tan estudiado por Nietzsche y, después de él, por Heidegger, y recientemente por Franco Volpi, quien nos dejó dicho que es el problema de nuestra época por antonomasia, heredado de pensadores como éstos y de sus epígonos. Por eso la relevancia de esta reflexión de Sevilla.

Desde Heidegger aprendimos, en su conferencia *¿Qué es metafísica?*, que la nada es lo que nos hace captar el ser, es lo que desata la angustia para que nos aferremos a él. En efecto, la angustia se desata porque la nada amenaza al ente en su ser, o al ser del ente. Ya antes Kierkegaard resaltaba esta angustia que surge frente a la nada, y de él la retomó Heidegger. Además, Kierkegaard asignó a esta angustia un papel pedagógico, por hacer al hombre pasar de la estética a la ética y a la religión.

La contemplación de la nada –tal como la hace Sevilla– es algo muy filosófico, dado que ayuda a captar el ser, la existencia, la vida, pero desde su lado opuesto. Es por ello que la obra combate las concepciones univocistas. Y es que, así como hay concepciones univocistas del ser, también hay concepciones equivocistas de la nada, por lo cual necesitamos una concepción analógica de la nada misma.

Una interpretación unívoca de la nada nos da un nihilismo que Nietzsche llamaría meramente pasivo. Que solamente nos paraliza y no permite ninguna creatividad y nos aniquila, casi literalmente. Provoca una angustia que conduce a una melancolía sin salida. Por otra parte, una interpretación equívoca de la Nada nos da un nihilismo que también Nietzsche llamaría activo, pero desencaminado, desviado. Que desorganiza excesivamente y no deja que usemos creativamente esa angustia, que la

aprovechemos. Sería, por así decir, un nihilismo demasiado activo. En cambio, una interpretación analógica de la nada nos da un nihilismo que Nietzsche llamaría activo y clásico, el cual es –para él– el bueno, el indicado, el que puede darnos una salida o salvación, y, por otra parte, una angustia que Freud señalaría como estimuladora de la creatividad.

Se trata del nihilismo clásico, porque la analogía está en el corazón de la tragedia griega, y Nietzsche pensaba en ella cuando hablaba de filosofía trágica, a partir de *El origen de la tragedia*, y a la cual invitaba a todos. En efecto, en la tragedia griega el héroe ocupa un lugar central, y el héroe trágico es el *phrónimos*, el prudente. Con la *phrónesis* o prudencia es con lo que se enfrenta al destino, a pesar de que no se le pueda vencer. Pero es héroe porque se le opone, y necesita de la prudencia para hacerlo. Ahora bien, resulta que la prudencia es proporción, proporción adecuada en las acciones que se necesitan para la empresa del héroe. Y la proporción es la analogía. De hecho, proporción se dice *analogía* en griego.

Héctor Sevilla nos presenta varios enfoques acerca de la nada, pues aborda a diversos autores que han meditado sobre ella. Indudablemente, necesitamos una visión analógica o analogista de la nada, es decir, tenemos que abordarla desde una hermenéutica analógica. Y nuestro autor lo hace muy bien al combatir el univocismo.

He dicho que esta perspectiva de la nada que adopta Héctor Sevilla es una ontología o metafísica porque analógicamente desde una visión negativa del ser nos conduce a la captación del ser mismo, que es lo que interesa en ontología o metafísica. Ahora que muchos han decretado la ontología y la metafísica como periclitadas o acabadas es cuando más se necesita una voz que nos llame a la ontología, aunque sea por caminos opuestos, por la vía contraria, como es la de la nada hacia el ser. Así, es como un Diógenes con su linterna que nos alumbra el camino.

Recientemente, Levinas, Derrida y Vattimo han llamado la atención hacia la nada. Este último incluso propicia el nihilismo en la línea de Nietzsche y Heidegger. Pero a veces se va al otro extremo, al plantear un Dios nihilista. Y Dios más bien se ha vinculado con el Ser, de ahí la acusación de Heidegger de ontoteología a toda la metafísica occidental.

Pero esta meditación sobre la nada, por ejemplo en Eckhart y otros místicos, nos hace ver que ellos concebían a Dios también en relación con la nada, incluso como una especie de Nada, lo cual permite ver que no incurren en una ontoteología, que no son susceptibles de esa acusación heideggeriana, quedan libres de ella.

Héctor Sevilla habla de una nada vivificante y liberadora, lo que resulta esperanzador ya que solíamos pensar el nihilismo como un callejón sin salida, y aquí se nos señala como camino, o al menos lleva a alguna salida. En la postura del "nadante", como dice Sevilla, hay una salida que nos libera de la angustia, esa angustia que hemos dicho que brota de la nada, pero que puede ser positiva y movernos hacia la búsqueda de una salida, de una salvación.

Sobre todo es una salvación de la univocidad, tanto de una ontología unívoca como de una ética unívoca. Inclusive nos libra de un Dios unívoco, de un Sentido unívoco, cuestión que fue muy característica de la modernidad. Pero ahora, en la posmodernidad, se plantea como salvación de la equivocidad, que es la que nos rodea por todas partes en forma de relativismo excesivo. El autor nos ofrece, entonces, la alternativa de un Sentido no unívoco ni equívoco, sino analógico.

Con esta obra estimulante, Héctor Sevilla nos llama a una postura filosófica más humilde, reconocedora de nuestra nada y nuestra contingencia para hacernos más abiertos al otro y al reconocimiento de nuestra necesidad de él. Lo cual es muy de agradecer en estos tiempos de egoísmo y cerrazón.

Mauricio Beuchot

0. LA NADA, PARA COMENZAR…

> El silencio habla más que tu voz, el vacío llena más que tu presencia, el cero cuenta más que tu unidad y la nada supera enteramente tu ser.

¿La Nada... es nada?[1] Ésta es la pregunta que da inicio a todo lo que se ha generado en esta obra. Si la Nada no es algo, ¿cómo podemos concebirla? Si la Nada no es nada, ¿cómo podemos referirla? Si la Nada es algo, ¿para qué hablar de ella o de ello? Principalmente, para hacer notar eso mismo: que la Nada *es*, que debido a que *es* podemos ser y que debido a que somos la concebimos, al menos desde los parámetros en que los humanos entendemos.

¿Tiene sentido actualmente hablar de la Nada? Por supuesto. El motivo principal para hablar de ella es que se ha dejado de considerarla, como si

[1] Cuando haga referencia a la "Nada" aludiré a la contraparte constitutiva del Ser, como algo absoluto. Por su parte, cuando utilice la palabra "nada", será en relación a todas las posibilidades concretas en las que la Nada se manifiesta desde lo tangible o lo humano, como negación o ausencia. Asimismo, cuando refiera al ser (con minúscula) haré alusión a aquello que permite que algo sea, es decir, la categoría sustancial implícita en todo lo existente. A su vez, utilizaré el término "ente" cuando me refiera a la particularidad concreta (material o inmaterial) que contiene el ser, es decir, aquello que se identifica como un algo específico, incluido el humano. Cuando aluda al "Ser" estaré refiriéndome a la sustancia absoluta presente en todo ser y en todo ente a través del ser. Los términos de Ser y de Nada se configuran en similitud de proporción ontológica, en sentido abstracto y universal; por el contrario, cuando refiera los términos de "ser" y "nada" estaré aludiendo al ámbito óntico, concreto y específico de los dos anteriores, el cual está implícito en los entes materiales e inmateriales. Por ello, contemplar la Nada es posible únicamente en función de la nada que corresponde a lo humano, a través de la cual se intuye la primera en una lógica holográfica inversa. En ese sentido, se asume que la contemplación de la Nada (a través de la nada) es un camino alterno de comprensión del ser (y del Ser).

no fuera, como si solamente hubiese sido un concepto que fue superado en la Edad Media. Pero ello no es así, la Nada ha sido ocultada, maquillada, temida, escondida o negada a lo largo de la historia del pensamiento humano y es por ello que ahora, en una época en que nos estamos quedando sin respuestas, la Nada debe mostrarse como alternativa a nuestro deseo, muy humano, de tener, de ser, de aparentar. La Nada que se manifiesta en la nada es el espacio propicio para las potencias, para los inicios, para los nacimientos de las nuevas ideas, de la creatividad, de la destreza mental, del entendimiento oportuno y de la palabra acertada. La Nada se hace presente en la nada mediante distintas analogías como el cero, la ausencia o el silencio; a la vez, faculta el espacio, el cambio y el movimiento, las modificaciones sustanciales, las pérdidas o los sinsentidos. Es ahí, en la nada que al hombre contemporáneo aún le queda, que éste debe reconstruirse para volver a ser, ahora de un modo distinto, más profunda y plenamente. La nada que le queda al humano es considerarlo todo.

La consideración de la nada implica así una nueva perspectiva, la que aquí se propone. A la nada se la ha visto con distintas caras, siempre modeladas por la subjetividad humana, por los intereses religiosos o por los miedos temáticos; la nada ha ocupado roles que le hemos construido para no dejar que otros la vean. La nada se ve sin verla, pero la hemos cubierto de velos al temer su desvelo. Esto ha hecho que se la entienda contraria al ser, como contraparte de lo más laudable y digno en el ser humano; se ha creído que sustrae cualquier motivo para seguir viviendo, cuando que es a través de ella que podemos tener la opción de reentender el mundo.

La Nada, como una nada específica, se puede abordar desde distintos campos del conocimiento; ha sido una cuestión persistente y generadora de fascinación desde los distintos planteamientos del saber humano. Desde Heráclito, los filósofos han intentado comprenderla; desde Sófocles los literatos han intentado describirla; desde los atomistas, los matemáticos han intentado descifrarla, así como lo hicieron los mayas con el número cero y su personificación; desde San Agustín, a inicios de la Edad Media, se le ha tratado de negar para reivindicar la divinidad, pero otros teólogos, como Eckhart, la han unificado con la Deidad. Los astrónomos han tratado de localizar la nada más allá del mundo y desde los estoicos se le entendió tras-

cendiendo al universo; los científicos llenaron de éter lo que podría ser la nada, hasta llegar a la física cuántica que la concibe en dialéctica con el ser.

Por ello, la nada no sólo ha estado en las distintas disciplinas del saber, sino que está implicada y relacionada con las preguntas más fundamentales que el hombre pueda hacerse. En cuestiones como la vida y la muerte, la existencia o no de los valores, la existencia o no del conocimiento, el planteamiento sobre la verdad o la mentira, sobre el ser o el no-ser, sobre el cambio, el movimiento, el espacio, la materia o el vacío, la nada siempre está presente. Así pues, ¿cómo algo que está siempre presente puede ser excluido de nuestra percepción? ¿Cómo pretender que la Nada, que permite lo que es, no sea? Todas estas cuestiones aparecen en esta obra que, centrada en la nada, se ocupa de lo que ésta implica para el hombre de hoy.

Estos cuestionamientos son pertinentes debido a que, tradicionalmente, en el pensamiento occidental no se ha dado la suficiente importancia a las cuestiones sobre la Nada, tal como sí sucede en Oriente. El pensamiento lógico, el cientificismo y otras muchas concepciones filosóficas han impedido que fructifique una idea de la nada vinculada a la vida real del hombre. Hemos excluido a la nada del pensamiento occidental y nos hemos perdido de buena parte del Todo. La preponderancia y dominio que se ha dado a una ontología del ser ha gestado los esquemas de pensamiento y de interpretación desde los cuales hemos concebido al mundo de manera miope y, particularmente, rudimentaria. Es oportuno despertar a la nada y considerarle en su sentido mayor, no como una negación del ser sino como su posibilitación, su propiciación y su sentido. La situación nos interpela y es tiempo de hacerlo.

Emprender el camino a la comprensión de la nada para la contemplación de la Nada aporta una potencial transdisciplinariedad, una actitud holística que permite entenderla desde cualquier perspectiva que se reconozca abierta y honesta en el camino del descubrimiento y la revelación. Hablar de la nada es, ciertamente, incursionar en cada cosa; esto es, desde mi perspectiva, algo justificado. La nada no sólo está presente en los más cruciales temas de la actualidad sino que su importancia inicia en la consideración del origen mismo del Universo, de la vida, del hombre y de todos los cambios reales, tangibles o abstractos.

Todo esto puede entenderse desde la perspectiva presente en todas y cada una de las siguientes páginas: que la nada es y que debe tomarse en cuenta no sólo para la apreciación intelectual sino para la praxis de aquel que se atreva a incursionar en la nada bajo el riesgo de dejar de ser como es.

Es claro que la cuestión de la nada está implicada en la vida de quien la entiende y que esto afecta directamente en su percepción antropológica. Por tanto, concebir el hombre desde la nada propiciará, ineludiblemente, que se tenga que replantear la concepción sobre lo que es mejor para el humano mismo, es decir, las ideas sobre lo que significa el progreso humano. Ésa, de hecho, es la conexión de esta temática con la intención de todo hombre, su propio sentido y la comprensión de sí mismo.

Lo planteado en este libro supone una crítica directa y frontal a las percepciones centradas unívocamente en el ser, al entendimiento de la vida desde parámetros tangibles y medibles, a la cuantificación de los sentidos de vida y a la búsqueda de plena certidumbre. Así, hemos de dudar de tales centralismos para comprender la nada, alterar los esquemas rígidos desde los que nos hemos construido; sólo así se logrará aceptar nuestra incertidumbre, la imposibilidad de la Verdad y los límites del amor.

El presente trabajo es un ensayo filosófico que tiene la osadía de proponer un sistema para la comprensión del ser, del hombre y su existencia en el mundo. Constituye un camino alternativo para la comprensión, la tolerancia social y la construcción de destrucciones que permitan reconstruir. Éste no es un texto para quien no esté dispuesto a estar a la deriva, no está indicado para quienes temen al ahogo posible de la náusea y de la pérdida de certezas. Se trata de hablar por la nada, de hacer de la propia voz un algo que signifique parcialmente la nada, se trata de desvelar, de ver sin ver, de entender más allá de la razón.

Se busca, a lo sumo, proponer un pensamiento que, sin excluir una ontología centrada en el ser, no deje fuera a la nada. La obra propone una percepción que implique la dialéctica constante entre el ser y la nada, entendiéndoles como constitutivos que, en el mundo y más allá de él, configuran la realidad siempre movible y temporal. Lo anterior supone una crítica a los esquemas convencionales sobre el significado del sentido de la existencia humana y a las maneras de construirlo. Se propone

con claridad lo que el hombre contemporáneo ha de experimentar para vivificarse en la nada y lograr con ello una forma, no planteada antes, de encontrarse consigo mismo, con aquello que siendo no se es.

Cuando se afirma en el título la posibilidad de *Contemplar la Nada*, para algunos, podrá sonar como algo contradictorio, antinómico o paradójico, al menos. Pero la cuestión consiste en, precisamente, adentrarnos en esa posibilidad, entender que a la Nada se le puede contemplar al no contemplarla (no siendo) en lo que es. Es a través de la nada, específica e imaginable, como podemos contemplar la absoluta Nada. Por medio del ser nos adentramos en la nada, contemplarla es ver más allá de lo que nuestros ojos y nuestro entendimiento perciben, es acariciar aquello que, a pesar de ser incognoscible, se puede intuir de formas metafenoménicas y translingüísticas.

Pocas cosas no son cuestionadas en el presente estudio y ello se debe a que la gran mayoría de nuestros constructos han sido edificados desde un esquema de valoración unívoca del ser. La contemplación de la Nada supone, precisamente, la posibilidad de la confrontación. Invito al lector a que asuma el reto de tales confrontaciones de manera personal. Para lograrlo se ha dividido esta obra en dos partes: la primera aborda los conceptos fundamentales que la sostienen; la segunda se ocupa de la propuesta para llevar a la práctica la contemplación de la Nada. El libro contiene cinco capítulos cuyo contenido principal se presenta a continuación.

En el primer capítulo se realiza un breve recorrido histórico sobre algunas de las principales concepciones que se han esbozado sobre la nada. Se aborda con mayor énfasis la concepción aristotélica de la nada, dando privilegio a los filósofos de los últimos 100 años, incluidos Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty y algunos de los contemporáneos. Desde aquí se configura la percepción de la nada propuesta en este estudio, partiendo de ejemplos y supuestos que se ofrecen según sea el filósofo abordado.

El segundo capítulo se enfoca en distinguir a la Nada de otros conceptos que han sido considerados afines o cercanos, tales como el cero, el vacío, el no-ser, la negación, la ausencia y el nihilismo. También se aborda la implicación del concepto de la nada en el mundo de las ciencias, la cultura y el arte.

En el tercer capítulo se propone con claridad una concepción alternativa de la nada a través de 20 descripciones de la misma. Enseguida, se muestran las implicaciones de tal percepción en una nueva concepción antropológica y se alude a la angustia, el cambio y la liberación que todo ello supone.

En el cuarto capítulo –el más extenso– se enfatiza en la liberación de lo humano desde la nada y son presentadas una a una las implicaciones que esta percepción antropológica supone para el humano contemporáneo en su comprensión del ser. Se explican las posibles liberaciones que esta concepción alterna de la nada favorece en los ámbitos de la Verdad, la univocidad, los apegos y la libertad misma.

En el quinto y último capítulo se asumen las consecuencias que todo individuo tendría que experimentar en caso de asumir la nada en su vida cotidiana, incluidas las implicaciones pragmáticas y los obstáculos previstos en tal camino de vivificación. Se muestra también la personificación de un modo de vida, la del nadante.

Esta obra termina con un epílogo que contiene una serie de conclusiones referidas a la contemplación de la Nada en la propia vida del autor.

Dado que lo aquí expuesto es una reflexión filosófica, no se implican estudios cualitativos ni cuantitativos. Aún así, cualquier investigador diligente podrá encontrar vetas plausibles para desarrollar cualquier nuevo estudio desde el paradigma planteado.

Se advierte, finalmente, que éste es un libro que ha de leerse despacio y degustarse con tranquilidad para permitir la resonancia que cada palabra genera. Se sugiere que el lector se disponga a un ejercicio de contemplación que le supondrá el esfuerzo de no desistir a pesar de que se sienta tentado a ello. Se invita a continuar la lectura aun en aquellos pasajes en que pueda resultar compleja, genere estragos o comience a marear, pues eso será –en todo caso– la señal de que el viaje ha comenzado, que fluimos en una expedición a contracorriente que rompe nuestros paradigmas. Si se sigue adelante, el mensaje se hará presente. La nada es invitada en cada página y, aunque su aparición frente a nosotros cause cierta náusea, siempre será una experiencia vivificadora. Tomemos esto como un rito que ha de seguirse hasta concluir. Espero que al final del libro se haya logrado que la nada *sea* en cada uno y que cada uno haya sido Uno en la Nada.

PRIMERA PARTE:
FUNDAMENTOS CONCEPTUALES

I. FUENTES E INFLUENCIAS DIRECTAS DE MI CONCEPCIÓN DE LA NADA

La intención fundamental del presente estudio es proponer una representación alternativa de la nada. Evidentemente, no soy el primero que escribe sobre la nada, por ello es importante referir a otros autores que han centrado su atención en este concepto. Sin embargo, este capítulo no intenta ser un recuento pormenorizado de las reflexiones que se han generado en la historia de la filosofía, ni tampoco es pretensión hacer una historia de la filosofía nihilista. En todo caso, la presente labor quiere señalar los antecedentes reflexivos que han sido una fuente e influencia directa para mi planteamiento sobre la nada. Así, la elección de los filósofos ha sido primordialmente en función a su conexión con mis propuestas. Una vez entendidas estas líneas preliminares habrán quedado sentadas las bases para la comprensión de mis concepciones sobre la nada como el inicio de un camino alterno para concebir el ser.

Aclarado lo anterior, se refieren enseguida los vínculos concretos por los que se incluyen algunos de los autores mencionados. En primera instancia, el filósofo que generó mi búsqueda personal ha sido Aristóteles. Su concepto del Motor Inmóvil motivó inicialmente mis preguntas sobre las cuestiones de la nada. Su abordaje sobre el no-ser me parece fundamental en la creación de mis propios abordajes. Más adelante, en esta primera parte, refiero al maestro Eckhart, incluido debido a sus referencias sobre la Nada en vinculación con la Deidad. Otra influencia presente es Schelling, principalmente por su percepción sobre la posibilidad ontológica de la nada, posición que sostengo en el presente estudio. Schopenhauer se incluye por sus consideraciones sobre la voluntad y la desconexión que él realiza entre tal voluntad y el conocimiento entendido como representación. La inclusión de Kierkegaard responde a su aseveración sobre la necesidad humana de algo superior. A pesar de diferir con él sobre lo que es superior al hombre, sí coincidimos en lo que

respecta a la insuficiencia del hombre para sí mismo. He incorporado a Friedrich Nietzsche, principalmente, por sus percepciones sobre la posibilidad humana de elevarse más allá de las connotaciones de bien y de mal, lo cual sostengo. Primordial en mi estudio es Kitaro Nishida, a quien refiero por su concepto de la Nada Absoluta, al cual recurro en varias ocasiones para referirme a lo que está detrás, encima, alrededor y debajo de todo lo existente, que no se sujeta al ser y que, de hecho, lo posibilita. Por otra parte, refiero a Heidegger por la vinculación que establece entre el ser y la nada, cuestión fundamental en mis propias concepciones. Mi adjunción de Jean-Paul Sartre responde a la herencia que su obra *El ser y la Nada* significa para mí. Con Merleau-Ponty me une la idea de la obligatoriedad corporal como recurso para nuestra ubicación como seres en el mundo contingente. Este carácter de la contingencia de nuestro cuerpo ante el entorno es una de sus influencias sobre mis abordajes. Es notable la influencia de Jacques Derrida en lo que refiere a los velos que continuamente nos permiten encontrar y contactar las cosas de un modo que no son, es decir, veladamente. Su concepto de la "diferancia" sirve para referirme a la distinción necesaria del que ve y lo visto, en el entendido de que esto supone la imposibilidad del autoconocimiento.

Cada una de las anteriores conceptualizaciones, junto a otras que también referiré, son influencias y fuentes directas de mis concepciones de la nada. Comienzo entonces con la enunciación detallada de las mismas.

Concepciones sobre la nada antes de Aristóteles

He considerado importante hacer la distinción de las elucubraciones relacionadas a la nada hasta antes de Aristóteles dado que se hace un hincapié en el filósofo nacido en Estagira. Asimismo, es importante iniciar con la cultura griega debido a que fue en este contexto en el que se negó la posibilidad de la nada en casi todas las formas posibles y aunque algunos autores se refirieran a ella, con un poco de osadía y tragedia, no la nombraban directamente por su nombre.

Desde su comienzo en el siglo VI a. C., la filosofía griega desechó el concepto de la nada y estuvo lejana a vislumbrar el de la Nada. Con Tales, y su escuela en Mileto, inició la exclusión del concepto de la nada al mantener que nunca algo puede emanar de ella ni desaparecer en ella. Además, Tales "utilizó esta idea para negar la posibilidad de que el Universo pudiera haber partido de la Nada, una idea difícil de captar y a la que nos hemos habituado en Occidente debido a dos milenios de tradición religiosa".[2]

Probablemente, una de las referencias más antiguas –aunque indirectas– sobre la nada, está en el *no-ser* que propone Gorgias (485-380 a. C.). Este filósofo "podría ser considerado el primer nihilista de la historia occidental"[3] y afirmó que "nada es, pero si es, que es incognoscible, y si es y es cognoscible, no es manifestable a los demás".[4] Gorgias se ubica en la tradición eleática en la que, a partir de Parménides, se cuestiona si el pensamiento es capaz de garantizar por sí mismo la realidad de lo pensado. Naturalmente, la conclusión de Gorgias es que no existe tal garantía y que si algo puede ser pensado entonces no es un ser sino un no-ser, pues la idea de lo pensado no es lo pensado en sí.

Posteriormente, en la tragedia griega existen vastas referencias a la cuestión de la nada. Un ejemplo está en la obra de Sófocles intitulada *Edipo en Colono* –escrita entre el año 406 y el 405 a. C.–, en la cual en voz del protagonista, cargado de todos los horrores y todas las desventuras, Sófocles expresa la total e inexorable infelicidad humana, de sí mismo y de todos los hombres, del siguiente modo: "No haber nacido es cosa que toda situación supera, pero si se ha nacido, una vez aparecidos a la luz, es el segundo bien volver lo antes posible al lugar de donde se vino. Cuando se presenta la juventud con sus frívolas locuras, ¿qué abrumadora aflicción queda fuera de ella? ¿Qué penas no hay?".[5]

[2] John Barrow, *El libro de la nada*, p. 68.
[3] Franco Volpi, *El nihilismo*, p. 16.
[4] Gorgias citado en Tomás Calvo, *Pensar desde la nada*, p. 189.
[5] Sófocles, *Edipo en Colono,* versos 1224-1226.

Está claro que Sófocles no menciona a la nada, pero al mismo tiempo está claro que está presente esa idea en su escrito. En la Grecia antigua la concepción de la nada no era considerada algo digno de las más estudiadas o reconocidas mentes. Sin embargo, a pesar de la plena idolatría al ser, estaba presente metafóricamente; no puede entenderse de otra manera la referencia de Sófocles a aquello de lo cual se proviene y a lo cual se va al morir.

Tal como afirma Givone,[6] en Platón (427-347 a. C.), y principalmente en su obra de *El sofista*, se observa el planteamiento sobre el ser y el no-ser. Ahí, Platón reconoce la existencia del no-ser como una sombra insustituible del ser, con lo que rompe con la sofística y propone la dialéctica. El punto central de la discusión en la obra platónica consiste en la afirmación contraria a que todo es, lo cual había defendido Parménides. Debido a que nombramos a las cosas y las cosas son, en sí mismas, diferentes del nombre, entonces el nombre no es la cosa y con ello se rompe el esquema de que sólo es lo que es; por ende, puede asumirse que lo que no es también *es* de alguna manera, aunque siempre en relación con lo que es; a su vez, lo que es está vinculado al no-ser. A partir de este esquema, Platón desarrolló a profundidad la idea de las representaciones y la noción de que el mundo es de sombras, es decir, que cualquier aspecto que percibimos lo captamos imperfectamente. Un segundo argumento platónico para destruir la afirmación de Parménides, consistente en que "todo es", fue la existencia del movimiento y el cambio; si todo es lo mismo, ninguno de los dos sería posible. Del mismo modo, lo falso también tiene una esencia, puesto que "lo falso *es* en tanto no-ser que participa del ser; no es cierto que lo falso no pueda pensarse ni decirse ya que es, en el pensamiento, lo otro de aquello que el pensamiento piensa según verdad".[7] Lo anterior supone que en todo lo que es está presente la nada, incluso como condición del ser mismo.

Más radicales, en la comprensión de la negación de la nada, son las enseñanzas de Platón sobre la imperfección de este mundo. Para él, todo

[6] Véase Sergio Givone, *Historia de la nada*, pp. 60-63.
[7] *Ibid.*, p. 64.

lo que vemos son manifestaciones anómalas de un conjunto de formas ideales perfectas, indestructibles, eternas y fuera de este mundo. Así, incluso eliminando todo lo existente, tales formas ideales aún seguirían existiendo. De tal manera, si tuviéramos que suponer que la nada es una de esas formas perfectas, entonces, no tendría manifestación imperfecta en la Tierra; de ser imperfecta, la nada no sería la nada debido a que contendría algo. De ahí que para Platón y muchos otros la misma idea de la nada era inconcebible. Esto explica que "la tradición griega se mantenía sobre la creencia de que siempre había algo originalmente a partir de lo que se había moldeado el mundo. De esta forma evitaba tener que luchar con el concepto de [la] nada y con todos los problemas filosóficos que contemplaba".[8]

En este estudio afirmo lo contrario de tales consideraciones, es decir, que la nada es. Con la misma rebeldía, aunque en otros sentidos, se mostró Aristóteles con su maestro Platón; antes de abordar su pensamiento, dedicaré una mención a dos grupos en Grecia que sí consideraron la nada: los atomistas y los estoicos.

Leucipo, al igual que el resto de los atomistas, consideraba que toda la materia estaba compuesta de átomos, partículas indivisibles que no cambiaban más que de posición pero no en sí mismas. A mediados del siglo V a. C., Leucipo instruyó a su alumno Demócrito sobre la posibilidad de que existiese un espacio vacío en el que los átomos pudieran desplazarse, pues si todo está compuesto de átomos y los átomos se mueven, ¿no era lógico pensar que lo único en donde no estuvieran esos átomos fuera un espacio hueco que les permitía su movimiento? El mismo Leucipo afirma que "a menos que exista un vacío con un ser propio independiente, 'lo que es' no puede ser movido, ni tampoco puede ser 'muchos', puesto que no hay nada para mantener las cosas separadas".[9]

No sólo los atomistas tuvieron esta consideración a la nada. Dos siglos después, los estoicos, en la zona norte de Atenas, consideraron que todo el Universo se encontraba encima de un espacio vacío infinito, el gran

[8] John Barrow, *op. cit.*, p. 67.
[9] Samuel Sambursky, *The Physical World of the Greeks*, p. 108.

más allá. Por tanto, el mundo era finito y menor, inferior a la nada que lo contenía. Lo que debe sorprendernos es que ni las ideas de los atomistas ni las de los estoicos produjeron un impacto saludable en Occidente. Lo anterior se debe a que la tradición escolástica heredó de Aristóteles las ideas primarias para articular todo un credo religioso centrado en el Ser, dejando a la nada en un olvido. Es por ello que "la imagen aristotélica de la Naturaleza fue extraordinariamente influyente y sus ideas de vacío modelaron la opinión de consenso sobre el tema hasta el Renacimiento".[10]

Debido a lo anterior, se dedica un amplio apartado a las ideas aristotélicas sobre la nada y la Naturaleza, pues es menester que éstas queden comprendidas antes de proseguir el camino sobre la historia de las concepciones de la nada. Además, en la tercera parte, con intención de mostrar la concepción de la nada que da sentido a este estudio, se realizan múltiples referencias a los postulados aristotélicos. Por ello, es una tarea ineludible centrarnos ahora mismo, hasta el punto en que sea suficiente, en el filósofo de Estagira. Se intenta esbozar y mostrar la manera en que Aristóteles, a pesar de centrar toda su filosofía en el ser, tuvo una intuición sobre la nada, la cual finalmente fue desechada. En los cimientos de tal desuso los escolásticos complementaron las ideas aristotélicas con matices de divinidad. Resulta significativo reconocer que las especulaciones de un filósofo que vivió hace más de 2 400 años aún sean la base que, en muchos casos, sigue reproduciendo los esquemas de comprensión de aquello que es de manera omnipotente más allá de nuestro ser.

La nada en Aristóteles

Es oportuno hacer hincapié en los postulados aristotélicos dada la herencia que en Occidente tenemos sobre la predominancia del ser, fundada en buena medida en sus planteamientos. Para la comprensión del problema del ser, cuestión medular en la filosofía aristotélica, a continuación se divide su estudio.

[10] John Barrow, *op. cit.*, p. 75.

La metafísica aristotélica

Ya en la *Física*[11] Aristóteles (384-322 a. C.) había dejado bien plantados los lineamientos conceptuales y teóricos que habría de seguir en las cuestiones metafísicas. El estagirita quiso mostrar en los libros primero y segundo de la *Física* que el Universo es unidad funcional. Comparto la observación de Düring consistente en que "el no-ser fue reducido a concepto gnoseológico e identificado con lo no perceptible",[12] es decir, el no-ser no fue contemplado en todo lo que podría significar en las cuestiones aristotélicas.

Posteriormente, en los libros de la *Metafísica*, Aristóteles profundizó en los problemas del movimiento, el tiempo y el espacio, es decir, las implicaciones de algunas cuestiones físicas desde una perspectiva de filosofía primera. Es sabido que la *Metafísica* no fue ordenada capitularmente por Aristóteles, sino que sus libros son lecciones independientes[13] y que fueron recopilados por Andrónico[14] en una obra conjunta sin orden cronológico.

Sobre la divinidad aristotélica

Según Beuchot,[15] Aristóteles propone la teología como el culmen de la ciencia, pero una teología desimpregnada de los intereses básicos de los mitólogos. Precisamente, un primer paso para desimpregnar de mitología la concepción del dios aristotélico consiste en dejar de llamarle "Dios" y no asumir que las explicaciones metafísicas de Aristóteles son propiamente teología en su sentido tradicional.

[11] En las citas de los textos aristotélicos utilizaré las ediciones de Gredos por considerar que son las de uso común en el terreno académico.

[12] Ingemar Düring, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, p. 321.

[13] En lo que respecta a la *Metafísica* de Aristóteles, cada vez que realice una cita mencionaré el libro específico que la contiene.

[14] Véase Ingemar Düring, *op. cit.*, p. 447.

[15] Véase Mauricio Beuchot, *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, pp. 108-110.

Aunque Aristóteles refiere claramente que "lo divino es el fin de todas las cosas y ése es su modo de moverlas",[16] también asume que "el hombre no alcanza tanta libertad en su vida ni tanta capacidad teórica en su mente para comprenderlo";[17] es por ello que recurrió a formas de entender lo absoluto que eran funcionales en su propio tiempo. Todo filósofo se expresa situadamente, en orden de lo conocido en su época, según las costumbres y su condición.

Debido a que el hombre no puede ser la nada sin dejar de ser hombre, no puede entender a profundidad eso que está en la nada misma. Lo que hasta ahora se ha llamado Dios es la Nada y, ciertamente, no se posee por completo a Dios (la Nada) sino que sólo siendo uno con Él (Ella) se incluiría el hombre (dejando de serlo) en Ella. Cuando se afirma que Dios es y que no hay en él ninguna materia o potencia, podemos estar refiriéndonos también a la Nada que a su vez persiste por sí misma aun en relación con lo ajeno a ella.

Con respecto a esto, Aristóteles nos dice: "Dios parece a todos los pensadores ser la causa primera, la ciencia divina por tanto ha de ser la más venerable".[18] Concuerdo entonces con Düring cuando realiza la siguiente enunciación categórica:

> Por razón de la belleza sistemática se le ocurrió llamar a esta ciencia primera, teológica, término que en sus escritos solo ocurre pocas veces […] yo estoy convencido de que Aristóteles nunca empleó después seriamente este término de teología. El nombre fue una ocurrencia casual, motivada parentéticamente, y no dejó huella alguna en sus escritos o en los de sus directos sucesores.[19]

Sin embargo, la supuesta teología de Aristóteles ha desempeñado un papel enorme y ha sido interpretada, consciente o inconscientemente,

[16] Aristóteles, "Alpha", sección II, en *Metafísica*, 982b 6.
[17] *Ibid.*, 982b 28.
[18] Véase Aristóteles, "Alpha", sección II.
[19] Ingemar Düring, *op. cit.*, p. 192.

como "teología real"; tal es el caso de Jaeger,[20] a quien Düring califica de "excesivo" cuando supone que en la "teología aristotélica" hay muestras de un *credo* aristotélico. Por todo ello, y como he argumentado, "ha llegado la hora de renunciar a la expresión de la 'teología de Aristóteles' o de asignarle al menos el sitio sin pretensiones que le corresponde".[21]

El abordaje ontológico era común en la contemporaneidad aristotélica, de tal modo que si para el estagirita existía el ser en acto y el ser en potencia, para los eleatas era el ser en acto y el no-ser con potencia de ser; para Parménides (debido a que negó el no-ser y no asumió las potencias) el esquema correcto sería un ser-ser. El no-ser es contingente al ser, no es una sustancia; por ello, el no-ser es una manifestación contingente que se distingue de la nada, aunque ésta sea la que lo contiene.

Ya se ha advertido antes que "la realidad es inteligible por la causalidad",[22] de tal modo que la nada permite el conocimiento del ser cuyo movimiento causa indirectamente, no como sujeto que mueve sino como condicionalidad del movimiento.

La nada está siempre en acto y por ello posibilita las potencias de todo lo demás. Si la materia de lo no existente está en potencia y lo intangible en acto es debido a la nada. Si el método aristotélico es la perspectiva causal del Universo, la nada es la causante primera. Todo esto concuerda con las ideas aristotélicas de que "lo primero para los sentidos es lo último para la plenitud del ser";[23] también concuerda con la inmutabilidad y eternidad de lo divino que es uno y múltiple, a la vez que puede estar en varios lados a la vez. De hecho, como afirma Düring, "según Aristóteles, Dios y las ideas están en la naturaleza".[24] La nada permanece imperceptible a los sentidos, pero está presente en la naturaleza permitiendo en ella los cambios que sí podemos percibir.

[20] Véase Werner Jaeger, *Aristóteles*.
[21] Ingemar Düring, *op. cit.*, p. 192.
[22] Mauricio Beuchot, *op. cit.*, p. 143.
[23] Giovanni Reale, *Introducción a Aristóteles*, p. 22.
[24] Ingemar Düring, *op. cit.*, p. 87.

En concordancia con las causas propuestas por Aristóteles, la causa material del hombre es la carne, la causa formal es el espíritu, la causa eficiente es el caos y la causa final es la nada. El caos es en función del ser; la nada es con el ser o sin él. La nada también tiene una sustancia y esa sustancia es la insustancialidad; me ocuparé de esto más adelante.

Por otro lado, cuando Aristóteles afirma que "Dios piensa en sí mismo pues es lo más perfecto que se puede pensar",[25] lo asume como una inteligencia que se basta a sí misma, que se asume a sí sin salir de sí. Es de suponer que no se refiere en sí al acto de pensar, pues esto implicaría una antropomorfización de Dios que –asumimos– el estagirita logró superar; de lo que se trata es de la Nada que se asume a sí misma pues sólo se entra a ella al ser *ya* ella. Lo absoluto no se piensa, sólo se es. Y, en ese sentido, el hombre no puede pensar en lo absoluto (al menos no adecuadamente o sin distorsiones) más que siendo lo absoluto (o integrándose a tal). La nada abre sus brazos invisibles para el abrazo final consistente en la fusión inalterable con todo hombre en la muerte.

En la intención de eliminar una aparente intención volitiva en la Deidad imaginada por Aristóteles, éste le impregna un pleno desinterés por lo imperfecto (entre lo cual estaría lo material y, en ello, el hombre mismo); por ello, la Deidad se vuelve un objeto de amor que no ama pues "amar a los hombres sería una *disminutio* de Dios".[26] Por tanto, Dios no ama, sólo es objeto de amor. El cristianismo cree corregir a Aristóteles afirmando que Dios ama a sus creaciones, pero nuestro filósofo nunca afirmó eso, él –lo sostengo– pensó en la nada. Debido a que provenimos de una absoluta Nada, los humanos iniciamos como potencia infinita. A partir de lo que conocemos nos conformamos mentalmente. Somos nada que está por llenarse para ser Nada. Somos nada y en Nada nos convertiremos.

Como puede observarse, la implicación de Dios en lo que se ha considerado la teología de Aristóteles no es más que una forma de escapar a la posibilidad de la Nada. Por ello, Aubenque reconoce que si el estagi-

[25] Aristóteles, "Alpha", sección VII, en *Metafísica*, 1072b 18-24.
[26] *Idem*.

rita afirma que todas las causas son eternas y que los primeros principios no han sido engendrados se debe a que de lo contrario "todas las cosas se disolverían en la nada".[27] Aubenque advierte que "nosotros no podemos hablar de la trascendencia con nuestras categorías físicas, porque lo divino está más allá de esas categorías, o mejor dicho, porque esas categorías, instrumento del discurso humano sobre el mundo, tienen solo sentido mundano y carecen de sentido con respecto a Dios".[28]

Del mismo modo, la Nada, al igual que el concepto de Dios enunciado, es interpretable sólo parcialmente a partir de nuestros argumentos existentes y humanos. Hablar de la Nada es distorsionarla.

Aristóteles dejó entrever que compartir con Dios la ciencia de lo divino es un desafío,[29] esto se debe a que intentar conocer lo que Él conoce no es otra cosa que nulificarse, hacerse nada para ser con Él. Tal es el desafío. Es cierto que "hablando de la trascendencia la humanizamos",[30] del mismo modo que al hablar de la nada la hacemos ser y, por tanto, sólo conocemos una parte de ella, incompleta y simple, la que humanamente, como entes que somos, podemos conocer. Comprender por completo a la nada implicaría ser nada con ella. De alguna manera, reconocerse imposibilitado de toda igualdad ante lo Absoluto es el homenaje del hombre a lo que está por encima (y debajo) de él.

Asimismo, como "reducimos a Dios a no ser más que el límite de nuestro mundo, o la condición de posibilidad de los fenómenos intramundanos",[31] podemos reducir ilusamente a la nada a eso mismo. Pero la nada no es sólo el límite, es toda posibilidad, el culmen, el alfa y omega de todo lo existente. La inmanencia es el espejismo de la trascendencia en el discurso humano, tal como los fenómenos son el espejismo de la nada en la realidad material. Por ello, lo único a lo que tiende todo

[27] Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, p. 326.
[28] *Ibid.*, pp. 349-350.
[29] Véase Aristóteles, *Metafísica.*
[30] Pierre Aubenque, *op. cit.*, p. 351.
[31] *Idem*.

ser es, precisamente, al no-ser. Más allá que una simple modificación accidental, el cambio realmente sustancial es dejar de ser.

De la inmovilidad y atracción del Motor Inmóvil

Tal como lo advierte en su libro de la *Física*, para Aristóteles el tiempo es eterno, puesto que el movimiento es eterno. Sin embargo, el movimiento no es independiente ni tiene sustancia, sino que es adjetivo, necesitado de algo que lo mueva y de lo movido. En otras palabras, el movimiento debe ser causado. Por lo tanto, si el movimiento es eterno, entonces "la causa debía ser también eterna e inmóvil, es decir, acto puro y sin potencialidad".[32] De las premisas con las que cuenta Aristóteles saca él mismo las conclusiones.

Considerando seguramente los problemas implicados en la reflexión de una volición del motor sobre lo que mueve, Aristóteles propuso que el Motor Inmóvil mueve *atrayendo.* Esta atracción que propone el estagirita, como la propia del Motor, no es volitiva, sino que se produce por sí misma; es decir, existe atracción sin la voluntad del que atrae (el Ser atractivo), pero está sujeta a la elección del que es atraído. Se observa con claridad que el Motor aristotélico no es un sustantivo con volición, pero repercute en el resto de lo que es. Pues bien, queda aún la pregunta ineludible sobre el origen o motivo de tal atracción. Aristóteles se vio obligado a recurrir a una analogía para explicar esto y lo hizo del siguiente modo: "el motor inmóvil mueve *como* el objeto del amor atrae al amante".[33] Debe reconocerse que lo que hace es una comparación al utilizar el "como" dentro de su expresión. El problema es tomar esto al pie de la letra, tal como sucedió en la escolástica, que asumió que el Motor es digno de amor y que por eso atrae. Tal parece que la condición de la atracción, como la explica el estagirita, es la de la necesidad. El amante necesita del amor para ser, y lo movido tiende a lo que lo mueve por la misma necesidad. Análogamente, de nuevo en referencia

[32] *Ibid.*, p. 61.

[33] Aristóteles, "Alpha", sección VII, en *Metafísica*, 1072b 3 (las cursivas son mías).

a la nada, tendríamos que asumir que la nada atrae al ser, debido a la necesidad de éste de adjudicarse la plenitud. Coincido con Reale cuando afirma que "la causalidad del motor inmóvil es una causa del tipo final",[34] aunque él no se refiere a la nada sino a Dios. Ya había advertido antes que la nada es la causa final del movimiento y del cambio. Por ello, somos seres para la nada ("seres para la muerte" según Heidegger) y toda la vida somos atraídos a ella, cediendo a cada segundo de manera accidental hasta, finalmente, ser atraídos sustancialmente al morir. No obstante, morir no es el paso al no-ser (que permanece en referencia al ser) sino el paso a la nada (que no está en referencia a algo), la cual es el fin último. Al morir ya no es, ni somos, lo que fuimos y es nada lo que somos. Con la muerte se clarifican ambas cuestiones. Por ello, querer vivir es sólo una consecuencia de la imposibilidad de evitar morir.

La cuestión del Motor Inmóvil también ha sido hábilmente relativizada por Düring, quién concluye que "se trata de un principio abstracto, del absoluto punto cero del movimiento y del cambio y a la vez del comienzo de todo movimiento […], lo que Aristóteles quiere decir es que el principio del movimiento es eternamente inmutable e inmóvil, y existe realmente".[35]

Tales atributos pueden darse a la nada, entendida como potencia infinita en su sentido más literal. No como espacio vacío o privación, sino como apertura a posibilidades interminables. Esto no solamente aplica a la relación de la nada con el hombre, también concuerda en lo que respecta a todos los entes materiales.

Si relacionamos al Motor Inmóvil con el mundo, acontecen varias controversias; para empezar, no podemos estar de acuerdo con Reale cuando afirma que:

> El mundo que es atraído constantemente por Dios como fin supremo, no ha tenido comienzo. No ha habido ningún momento en el que existiera el caos o la ausencia de cosmos, precisamente porque si hubiera sido así,

[34] Giovanni Reale, *op. cit.*, p. 63.
[35] Ingemar Düring, *op. cit.*, p. 332.

> se habría dado una contradicción con el teorema de la prioridad del acto sobre la potencia; primeramente habría habido el caos, que es potencia, y después habría surgido el mundo, que es acto. Lo cual sería asimismo absurdo, puesto que Dios, al ser eterno, debía atraer necesariamente desde la eternidad como objeto de amor al universo que, por tanto, ha tenido que ser desde siempre como es.[36]

Reale afirma la inexistencia óntica del caos, pero esto es improbable. El error se ubica, precisamente, en la premisa desde la que se observa al caos como potencia, ¿por qué habría de ser así? El caos no es un ser sino una cualidad de lo que es. Si hablamos del Universo, éste es el ser que puede estar en caos o en orden, pero no es el caos un ser en sí mismo, no es la potencia o el acto por sí mismo, sino en referencia a lo que lo contiene de algún modo. El caos es una cualidad de algo, no es un ente. No puede sostenerse tampoco la idea de que el Universo ha sido siempre tal como es; si se consideran las teorías sobre su inicio, la realidad de su expansión y la destrucción proyectada como derivación de su implosión, no es sostenible tal argumento. Como vemos, asumir plenamente a Aristóteles lleva, tarde o temprano, a caer en cuestiones aún no resueltas. El caos, además, no es más que la denominación humana de aquello que escapa del cosmos; naturalmente, esto se asocia con la limitada percepción del cosmos que poseemos. Entendido el cosmos como el orden de lo existente.

Por otro lado, Aubenque es claro sobre la ambigüedad del Primer Motor:

> como se sabe, al Primer Motor llega a concebírsele por un proceso de investigación regresiva, no tanto como condición del movimiento cuánto como condición de la eternidad del movimiento, de un movimiento que, siendo eterno en su conjunto, se fragmenta no obstante en una multiplicidad de movimientos aparentemente discontinuos.[37]

[36] *Idem*.
[37] Pierre Aubenque, *op. cit.*, p. 343.

Además, el filósofo francés se pregunta: "¿Cómo puede un ser incorpóreo imprimir un movimiento, siendo así que las dos únicas maneras de imprimir un movimiento reconocidas por Aristóteles son empujar o tirar?".[38] Si tomamos ello en cuenta, ¿podemos esbozar que Aristóteles está refiriéndose a la nada? Definitivamente sí, se refiere a una nada que facilita el movimiento sin mover ella misma. Podría ser que lo que ahora elucubramos, 24 siglos después, llene de alguna manera ese paradójico vacío de la metafísica aristotélica. Continúo con Aubenque: "Todo ocurre como si Aristóteles, preocupado a la vez por la trascendencia de lo divino y por alcanzarlo por las vías humanas, unas veces describiese dicha trascendencia como negación de lo físico, y otras se esforzase en acercarse a ella mediante un paso al límite a partir de las realidades físicas".[39]

Como el lector observa, estas afirmaciones no están lejos de la concepción de la nada que aquí se provee. Eso que está más allá de lo físico no es otra cuestión que la nada misma, la cual está fuera del mundo y en el mundo, ajena a nosotros y en nosotros, alrededor y como posibilidad. Además, la noción del Primer Motor es concebida a partir de nuestra experiencia de los movimientos naturales que suelen mostrar una interacción entre algún motor y algo móvil. Del mismo modo, aun afirmando que el Primer Motor es incorpóreo (lo cual excluye toda posibilidad de contacto), se asume (según Aristóteles) que también está "allí" en la circunferencia del mundo y, sin embargo, no está en un lugar. Todo esto lleva a conjeturar la posible idea detrás de la palabra Motor Inmóvil que el estagirita acuñó.

Lo divino termina siendo lo que Aristóteles imaginó como lo más alto; no obstante, tal mención es debida a su imposibilidad de nombrar a la Nada como envolvente del mundo, posibilitadora universal del movimiento y causa final de todas las cosas. Se entiende, hasta aquí, lo complicado que se vuelve, en una mentalidad –antigua o contemporánea– centrada en el ser, la aceptación de la nada.

[38] *Ibid.*, p. 347.
[39] *Ibid.*, p. 348.

La nada, el fin último y el movimiento en Aristóteles

Se ha advertido que todo tiene una causa y que los procesos de la naturaleza se dirigen a un fin como un hecho de la experiencia. Aristóteles supone, en sus obras, que ese fin es siempre bueno, tal como sucede con un caballo o una planta que al crecer embellecen. Pero, en contraparte a esta supuesta bondad natural del cambio, si seguimos observando al caballo y a la planta comprobaríamos que la finalidad última no es necesariamente buena: su muerte. Sin embargo, este desenlace tampoco es negativo, sino sólo necesariamente natural y finalista.

El fin es lo que en el curso del proceso de la generación, según una ley natural y dentro de un desarrollo continuo, aparece cada vez como resultado último. Existe necesariamente una conexión entre los principios del movimiento y lo movido; Düring lo expresa del siguiente modo: "Los principios del movimiento son cosas que anteceden a lo movido; aquellos, los principios que explican la estructura de una cosa, existen al mismo tiempo que la cosa singular".[40] Lo mismo argumentaba Aristóteles al afirmar que "por ser continua la magnitud, es también continuo el movimiento, y el tiempo es continuo por ser continuo el movimiento (pues siempre parece que la cantidad del tiempo transcurrido es la misma que la del movimiento)".[41]

Se entiende entonces que existe una relación interdependiente entre lo movido y lo que lo mueve. No puede ser asumido, por tanto, que el Motor Inmóvil sea absoluto y no contingente, puesto que establece relaciones de dependencia con lo movido. Por el contrario, asumir a la nada como lo que permite y faculta al movimiento, no como lo que mueve, la libera de la caracterización de contingencia que corresponde al Motor Inmóvil. Lo que mueve directamente es lo asociado a lo material dentro de un contexto específico; el caos o una causalidad multifactorial puede ser lo que directamente genere el movimiento, pero es la nada la que lo permite por ser, en sí misma, la causa final.

[40] Ingemar Düring, *op. cit.*, p. 328.
[41] Aristóteles, *Física*, IV, 219a 10-14.

La nada, como principio supremo, sólo puede ser actualización pura; si fuese sólo potencialmente, estaría, por ello, en situación de no-ser, pero no puede concebirse que la nada no sea. Si esto último fuera exacto no habría absolutamente ningún ente. Es decir, el principio supremo no puede no-ser pues de ser un no-ser: nada sería todo. La nada tampoco puede ser un no-ser potencial pues, en los lapsos en que tal potencia se actualizase, el mundo y las cosas sensibles dejarían de moverse, lo cual nunca ha sucedido dado que constatamos el movimiento actualmente. Si la nada no fuera, no habría un motor que moviera a lo inexistente hacia el ser luego de estar en el no-ser. Y si lo hubiera, ese otro motor sería el Motor del que hablamos: la nada. Por tanto, no hay manera de que la nada sea ficticia.

Aristóteles, por ejemplo, objetó la idea platónica del Bien como un principio; pero no explicó cómo es que el Bien es asimismo finalidad, motor y forma. Y sin embargo, el estagirita "dota a su principio de movimiento con todas las propiedades de la idea platónica del Bien".[42] No basta, como Platón, hacer del alma el principio del movimiento; tampoco se deben connotar clarividentes sentidos bondadosos en la finalidad del Motor aristotélico.

Tales sentidos bondadosos del Fin último se constatan en la vinculación que hace Aristóteles entre el Fin Supremo y la Ética. Para el estagirita, el principio del movimiento mueve como Fin Supremo hacia el cual tiende el Universo; el primer cielo mueve a todo lo demás, en cuanto que es movido por este principio. Como se ve, todos los procesos naturales son regidos por el *proton kinou* y "el amor al Bien es en último término el móvil del Universo y de todo obrar humano".[43] Comprendiendo estas implicaciones "se entiende, de por sí, cuan fácil era interpretar esto cristianamente y substituir el principio abstracto por un motor personificado".[44]

Sin embargo, Aristóteles considera imposible que el ser proceda del no-ser; no obstante, a pesar de tratar de resolver el problema de Parménides, reconoce que "hay ciertamente algo que mueve sin estar en movimiento

[42] Ingemar Düring, *op. cit.*, p. 332.
[43] Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, I 1, 1094a 1.
[44] Ingemar Düring, *op. cit.*, p. 335.

y que es eterno, entidad y acto".[45] Desde mi óptica, Parménides intuyó algo significativo que después negó: si la nada atrae al ser es, por ello, un principio de movimiento que existe. La usual suposición, milenariamente mantenida, es que la nada es el no-ser, en ello radica la tergiversación. La imposibilidad aristotélica de definir claramente al Primer Motor permitió las lamentables interpretaciones de algunos cristianos escolásticos y de todos los demás que asumen en la propuesta aristotélica un asunto teológico.

Hay que entender que en la Grecia antigua "todo lo que estaba elevado sobre la esfera humana era *theion* o se atribuía a la intervención de dios".[46] Se entiende que la filosofía aristotélica siga una lógica concisa al coincidir con tales cánones y premisas propias de su época. Sin embargo, sus conclusiones son refutables si se realiza una dialéctica ajena de su contexto específico y se vuelven insostenibles fuera de esas premisas facultativas y condicionantes.

Se creía también, en la Grecia antigua, que los cuerpos celestes eran seres vivos y que todo lo que se movía sin violencia debía estar vivo. Düring considera, categóricamente, que la polémica sobre el sentido politeísta o monoteísta del dios aristotélico es insignificante.[47] Sobre la tradición generada al respecto, afirma:

> La *interpretatio Christiana* medieval, que explicó la teoría aristotélica del movimiento como su teología, se ha sostenido con asombrosa tenacidad. Por ello, yo considero importante subrayar: primero, que en el complejo de sus ideas Dios es indispensable exclusivamente como *proton kinou* (motor inmóvil); segundo, que absolutamente sin distinción él habla de "Dios", "el dios" o "lo divino".[48]

Estas formas comunes de referir a la divinidad se encuentran en el texto de la *Ética Nicomáquea*;[49] debido a que este libro es uno de los

[45] Véase Aristóteles, "Lambda", sección VII, en *Metafísica,* 1072a 24-26.
[46] Ingemar Düring, *op. cit.*, p. 339.
[47] Véase *ibid.*, p. 346.
[48] *Idem*.
[49] Véase Aristóteles*, Ética Nicomáquea,* X 8, 1178b 7-27.

últimos del estagirita, muy probablemente se había dado cuenta de la necesidad de flexibilizar sus ideas sobre aquello que está más alto que el hombre mismo. En los mismos pasajes del libro citado se advierte que Aristóteles reconoce que Dios tiene que estar más alto que el filósofo. De hecho, si concebimos a Dios como la Nada, ella misma está por encima del filósofo.

Cabe la posibilidad de que Aristóteles, aun concibiendo la realidad de la nada, no pudiera más que intuirla debido a la imposibilidad de llamarla por su nombre o asumirla como real en la cultura griega. En sus palabras, Rotman expresa que:

> Para Aristóteles, ocupado en clasificar, ordenar y analizar el mundo en sus categorías, objetos, causas y atributos irreducibles y finales, la perspectiva de una vaciedad inclasificable, un agujero sin atributos en el tejido natural del ser, aislado de causa y efecto y desligado de lo que era palpable para los sentidos, debe haberse presentado como una maldad peligrosa, una locura negadora de Dios que le dejaba con un *horror vacui* imposible de erradicar.[50]

Desde esta perspectiva es fácil entender que para los griegos, aun para los filósofos, era complejo aceptar algo que estuviera fuera de forma en su propia cultura. Cabe tomar en cuenta que:

> La filosofía y psicología griegas no podían encontrar ningún lugar en su Universo indivisible del Ser para el tipo de hueco que requeriría la realidad de la Nada. Y, por eso, simplemente, no podía ser. No se podía hacer algo de la Nada. Aristóteles definía el vacío como un lugar donde no podía haber ningún cuerpo. Este paso le hubiera permitido emprender muchas exploraciones filosóficas diferentes, trasladándose al Este para contemplar las nociones de no-ser y de nada tan queridas de los pensadores indios. En lugar de esto concluyó que el vacío no podía existir. Todo lugar está ocupado por cosas eternas. No puede haber estado de vaciedad perfecta, privado de ser.[51]

[50] Brian Rotman, *Signifying Nothing. The Semiotics of Zero*, p. 63.
[51] John Barrow, *op. cit.*, p. 68.

Lógicamente, de vuelta a la idea central, lo que se nos muestra es que el Motor Inmóvil es el número uno en sentido absoluto de la serie de seres. Gnoseológicamente demuestra que es la forma actualizada, sin materia, sin potencia y sin contingencias. Axiológicamente, en cuanto meta de toda tendencia en el Universo, es el Bien Supremo. En cada una de estas tres aseveraciones puede acoplarse sin dificultad la concepción de la nada aquí propuesta.

La nada no tiene materia, tampoco es potencia ni tiene contingencia; es el fin último, todo lo que existe terminará siendo parte suyo, para favorecer el cambio o por destrucción. La nada es el Motor que posibilita el movimiento por atracción y no por empuje o violencia; en ese sentido, las cosas vivas se dirigen sin violencia a la nada, por vía de la muerte. La única característica que no encaja es la necesidad y contingencia que muestra el Motor aristotélico con respecto a lo movido; pero si tal contingencia no es forzosa entonces la nada puede simbolizar el Motor en parte. En mi opinión, concibo a la nada como algo aún más puro e independiente que el mismo Motor, el cual posee la característica sustancial de tener que mover algo. No me parece que la nada tenga como exclusividad tal cuestión. Sin embargo, me resulta claro que cuando Aristóteles expresa su concepción sobre el Motor Inmóvil sí se refiere, en parte, a una de las facultades de la nada. Además, la nada no es contingente a lo movido sino que lo movido es contingente a ella para poder ser y, además, para lograr moverse.

Sólo la nada es desapego, vincularse a la nada es la meta, el desapego pleno; en ese sentido, la convivencia parcial con la nada es el gozo supremo. No supone la *apatheia* imperturbable del estoico, sino la sabiduría del devenir en el caos que anonada. Si seguimos el postulado de que deben aceptarse las teorías en que un menor número de problemas queden sin resolver[52] en un tema del que no se tienen certezas, pensar que la nada es el Motor Inmóvil resulta más elocuente a que el Motor Inmóvil sea Dios.

Tanto Platón como Aristóteles buscaron un principio estático, Platón lo vio fuera del mundo sensible y Aristóteles lo pensó implicado en

[52] Véase Ingemar Düring, *op. cit.*, p. 349.

el mundo sensible. No obstante, si el mundo sensible no es sólo éste, el principio originador debe estar también en otro sitio donde exista algo originado.

La idea de Dios no es un buen principio. Se necesita la nada, puesto que "lo necesario es: algo forzoso, el sentido de algo sin cuya existencia el fin no puede existir, al no poder ser de otra manera";[53] esto es congruente con el hecho de que "el fin es también un comienzo".[54] Finalmente, cuando el estagirita afirma que: "lo que se cambia es la materia y aquello en lo que cambia es la forma",[55] se asume que el movimiento es un predicado y que, en cambio, el principio del movimiento no puede ser un predicado, sino que es algo de lo cual no se puede predicar algo, es decir, la nada.

He planteado hasta aquí las principales líneas de convergencia con el pensamiento aristotélico sobre la Deidad por considerar que está altamente relacionada a la concepción de la nada que propongo. La vinculación intuitiva del pensamiento aristotélico con esta concepción de la nada es, en sí misma, una temática digna de un estudio completo que merecería un espacio particular. Dejaré hasta aquí la cuestión del estagirita, pues la intención no es comprobar que el filósofo concebía intuitivamente lo mismo que he de proponer aquí, sino que me he limitado a esbozar algunos aspectos de la filosofía aristotélica que son un preámbulo a algunas explicaciones de mi concepción de la nada.

Enseguida, prosiguiendo con el estudio histórico de las concepciones de la nada, me centro en Plotino y los subsecuentes pensadores de la nada a través de un viaje de casi dos milenios hasta antes del existencialismo.

[53] Aristóteles, "Lambda", sección VII, en *Metafísica*, 1072b 12.
[54] Aristóteles, *Física*, II, 200a 23.
[55] Aristóteles, "Lambda", sección III, en *Metafísica,* 1069b 36.

La nada del siglo III al siglo XIX

El Uno y la Nada en Plotino

Con Plotino (205-270) inicia un periodo en que el concepto de la nada fue mayormente considerado, abarca desde el neoplatonismo, continúa con Eckhart y prosigue hasta el fin de la escolástica. El filósofo nativo de la ciudad egipcia de Nicópolis, hoy Assiut, conocido principalmente por sus *Enéadas*, dio un toque peculiar a la consideración de la nada relacionándola con el arte y con lo más profundo a lo que el hombre puede aspirar. Relacionó a lo Uno con la nada[56] reconociendo que del Uno sólo puede decirse que es la nada, puesto que no tiene necesidad alguna y, por lo tanto, su verdad como ser es la nada. La cosmología de Plotino "alcanza un irreductible valor estético cuyo desarrollo lleva no sólo a reconocer que el nexo verdad-libertad está fundado sobre la nada, sino que anima a pensar esta fundación en el seno del arte".[57]

Lo Uno, como nada, implica un dejar ser, más que un acto creativo faculta el ser mismo. Lo Uno faculta indirectamente la creación y su actividad es libre puesto que "su acto no apunta a una determinada cosa, sino que es idéntico a sí mismo, no una dualidad, pues, sino una unidad".[58] Nada precede a lo Uno, a nada está vinculado y en ningún sentido es contingente, por lo que puede decirse que es la nada misma.[59]

Posteriormente, a partir de Agustín de Hipona, pasando por Buenaventura y llegando hasta Tomás de Aquino, el tema de la Nada fue eludido para centrarse en el ser infinito que denominaron Dios. El tema central era el Ser por excelencia, relegando al no-ser y, más aún, a la nada. Pero no todas las perspectivas cristianas estuvieron centradas en el Ser exclusivamente, ahora damos paso a Eckhart.

[56] Véase Plotino, *Enéadas*, III, 8, 10.
[57] Sergio Givone, *op. cit.*, p. 79.
[58] Plotino, *op. cit.*, VI, 8, 20.
[59] Véase *ibid.*, VI, 8, 21.

Maestro Eckhart y la Nada divina

Fue el dominico Maestro Eckhart (1260-1327) quien constituyó algo verdaderamente novedoso en consideración a los mil años que le preceden. Se da cuenta, principalmente, de que Dios no es algo contrario a la Nada y consolidó su pensamiento al considerarlos una sola realidad. Su capacidad para nombrar lo innombrable fue notoria, ello por medio de metáforas derivadas de su teología apofática, la cual no intenta hacer encajar a Dios en las categorías humanas limitantes.

Precisamente, la visión heterodoxa de Eckhart provocó que fuera criticado por la jerarquía eclesial de su tiempo, con lo cual supo mediar para morir en paz con la institución que lo acogió durante su vida. El pensamiento eckhartiano muestra claramente una superación de la Metafísica cotidiana y asume que la Deidad, distinta a Dios, es algo que sólo puede ser representado en el silencio, de tal modo que "Dios quiere tener el templo vacío, para que allí dentro no haya nada que no sea Él".[60] La Deidad se contiene a sí misma, "expulsa la ignorancia",[61] "brilla espléndida",[62] y es una "potencia generadora"[63] que sólo fructifica cuando el hombre está "tan vacío como cuando todavía no era";[64] es decir, cuando el hombre ha logrado desentenderse de las imágenes y conceptualizaciones de Dios es cuando lo encuentra. Esto debido a que "quien busca a Dios según un modo toma el modo y olvida a Dios, que se oculta en el modo".[65] Si esto se logra y el hombre puede entrar en la nada para contemplar la Nada es ahí cuando comprende que "todo lo que Dios realiza es uno; por eso me engendra en tanto que su Hijo sin diferencia alguna", y es ahí cuando se puede "penetrar en Dios";[66] por lo tanto, es posible "comportarse como si se estuviera muerto" pues ya

[60] Maestro Eckhart, "El templo vacío", en *El fruto de la nada y otros escritos*, p. 35.
[61] *Ibid.*, p. 36.
[62] *Ibid.*, p. 38.
[63] *Ibid.*, p. 40.
[64] Maestro Eckhart, "La virginidad del alma", en *El fruto de la nada...*, p. 41.
[65] Maestro Eckhart, "Vivir sin porque", en *El fruto de la nada...*, p. 49.
[66] Maestro Eckhart, "Dios y yo somos uno", en *El fruto de la nada...*, pp. 54-55.

nada es más importante en la vida que esa unión con la Deidad. Es así como "la muerte me da un ser" pues "lo propio de Dios es ser", y para lograr estar en Él "es preciso morir hasta el fondo, para que ni el amor ni el sufrimiento nos afecten".[67]

Esta vida nueva en Dios, que propone Eckhart, supone que uno mismo es Dios ya que "lo que el hombre ama, eso es el hombre";[68] se propicia una deificación en la que uno sale de sí para estar. Es en el silencio en el que todo surge, un todo que es la nada, pero una nada fecunda, preñada de sentido. Así, a los ojos del mundo se podrá ser pobre, lo cual significa "ser quien nada quiere, quien nada sabe y quien nada tiene",[69] pero en la Unión de Dios se tiene todo. Esa presencia es innombrable pues "si alguien conoce a Dios y le atribuye un nombre, esto no es Dios", debido a que Él es "inefable".[70] Lo que podemos ver son sus creaciones. El cosmos es, en ese sentido, un texto que habla de Dios pero no es Dios. La Deidad es el sentido necesario para el hombre que no agota en sí mismo su razón de ser. Hay que ver a Dios viendo nada, como San Pablo que "nada veía y esa nada era Dios, [pues] no hay camino posible hacia Él […] Dios es una nada y Dios es alguna cosa".[71] Por lo tanto, hay que tomarlo como "un modo sin modo, en tanto que ser sin ser, pues no tiene ningún modo".[72]

Siendo así, para Eckhart hay que contemplar la Nada-Deidad, traspasar el mundo de lo sensible para luego regresar al mundo y estar al pendiente de los otros hijos de Dios. El dominico nos dice que no basta con la contemplación, que hay que regresar a las obras cotidianas tal como lo hizo Cristo, de quien afirma que "no hubo miembro de su

[67] Maestro Eckhart, "El anillo del ser", en *El fruto de la nada...*, p. 57-59.

[68] Maestro Eckhart, "La imagen desnuda de Dios", en *El fruto de la nada...*, p. 69.

[69] Maestro Eckhart, "Los pobres de espíritu", en *El fruto de la nada...*, p. 75.

[70] Maestro Eckhart, "Dios es un verbo que se habla a sí mismo", en *El fruto de la nada...*, p. 84.

[71] Maestro Eckhart, "El fruto de la nada", en *El fruto de la nada...*, pp. 87-90.

[72] *Ibid.*, p. 93.

cuerpo que no ejerciera una virtud particular";[73] de tal modo, la contemplación se complementa con el ejercicio de las virtudes.

Seguir todo esto supone para Eckhart un encuentro con Dios que implica tener a la vida eterna "como objeto último del hombre interior y del hombre nuevo".[74] Esta perspectiva y nueva realidad hace del hombre un ser separado que "se aproxima tanto a la nada que, entre el puro ser separado y la nada, nada puede haber";[75] es en tales circunstancias en las que el hombre logra encontrar un sentido en una nada que es y que hace al hombre ser uno con Dios, fundiéndose en un absoluto que *es* perfectamente al ser la Nada. Es por eso que "sólo quien no tiene nada, ni siquiera a sí mismo y al propio querer, está en la disposición de acogerlo todo como si fuese un plus que le es dado gratuitamente".[76]

El desamparo metafísico en Pascal

En otros rubros, fuera de la tradición escolástica que rodeó a Eckhart, se encuentra el pensamiento de Blas Pascal (1623-1662), seguidor de la línea cartesiana. Este matemático genial, místico y polemista cristiano, pensó escribir una obra extensa para exponer sus ideas religiosas, pero sólo alcanzó a dejar unos apuntes titulados *Pensamientos sobre la religión*. En ellos, Pascal enfocó el problema de la existencia individual del hombre como un ser racional, frágil e impotente, una "caña pensante" que sufre, pero que posee una dignidad eminente entre las criaturas porque puede conocer a Dios.[77] Para Pascal no sólo existe el pensamiento o conocimiento por vía racional, sino también otro tipo de conocimiento de carácter espontáneo o intuitivo. Por otro lado, asumió que la posición media del hombre está, en rigor, compuesta de la lucha entre dos extremos, pues el hombre es a la vez un ser grandioso y miserable, luz y tiniebla del Universo. En todo caso, la preocupación fundamental

[73] Maestro Eckhart, "Martha y María", en *El fruto de la nada...*, p. 111.
[74] Maestro Eckhart, "Del hombre noble", en *El fruto de la nada...*, p. 118.
[75] Maestro Eckhart, "Del ser separado", en *El fruto de la nada...*, p. 126.
[76] Sergio Givone, *op. cit.*, p. 97.
[77] Véase Fernando Montes de Oca, *Historia de la filosofía*, p. 190.

de Pascal no fueron los conocimientos que el hombre puede adquirir, sino el hombre mismo como criatura que sufre en medio del desamparo intelectual y metafísico.

Wilhelm Leibniz y la negación de la Nada

Sin duda, una de las afirmaciones más radicales a favor de la prevalencia prioritaria de Dios y en contra de la posibilidad de la nada, es la que aporta Leibniz (1646-1716), el filósofo de Leipzig. Contrario a Eckhart, quien encontró la posibilidad de unir las concepciones de la Deidad con la de nada, Leibniz las contrapuso. En realidad, este autor no se pregunta realmente por la posibilidad de la nada sino que, más bien, se centra en la pregunta del por qué las cosas son como son y no son de otro modo. Pero la alteridad no es lo mismo a la nada de la que hablamos. Para él, detrás de la realidad no hay ni puede haber una nada ya que, si así fuera, entonces en ello estaría la razón de ser de las cosas, lo cual, según Leibniz, implica desacreditar a quien él llama el Creador, Dios y origen de todo lo existente. La contraposición entre Dios y la nada es resuelta por Leibniz negando a la segunda, pero con ello mostró la relevancia de la misma en el problema religioso, ya sea que se nominalice o desacredite. En ese sentido:

> Plantear que detrás de la realidad pueda haber la nada, como alternativa a la realidad misma, significa admitir que la realidad es abismalmente infundada, con todo lo que esto implica. Es decir, la realidad no estaría sobre la razón última y sobre el ser necesario como sobre su propio fundamento, sino sobre el abismo.[78]

Lo anterior es una de las cuestiones que propongo en el presente libro, a pesar de ser una perspectiva que resultaba inadmisible para Leibniz. La postura teísta del filósofo alemán obstruyó la consideración de tal posibilidad, por lo que –encerrado en sus propias estructuras devocionales– afirmó la imposibilidad de la nada como algo irrefutable.

[78] Sergio Givone, *op. cit.*, p. 243.

Como Givone sugiere, habría que considerar la posibilidad de llamar "Dios" al abismo,[79] antes que exorcizar al abismo y luego negarlo. No perdamos de vista, además, que la negación es factible debido precisamente a la existencia de aquello que se busca negar.

En Leibniz se muestra, claramente, la intención de desvirtuar a la nada y entenderla imposible ante el ser. Por ello, "¿cómo no pensar que su filosofía es un baluarte elevado contra aquella amenaza terrible, una visión de luz contra aquella que debía parecerle una visión de tinieblas?"[80] Al final, la pregunta leibniziana no fue por el ser de la nada, sino por el ser de lo Uno, de lo que él entendía como el fundamento último del ser.

Naturalmente, no sería posible el reconocimiento de la Nada absoluta, al estilo de Nishida,[81] sin el rompimiento de las creencias de los ídolos o la fragmentación sana de tales cosmovisiones parciales sobre lo Absoluto.

Jacobi y el conocimiento irreal de lo que es

Con un punto de partida distinto, aunque cercano a las intuiciones de Eckhart, Friedrich Jacobi (1743-1819) llegó a la conclusión de que la creación a partir de la nada se da en el yo, que basado en sus propias estructuras genera un conocimiento que nunca podrá ser completo ni absoluto. Para Jacobi, la nada de la realidad es lo que nos es dado a saber, pues lo que conocemos no está relacionado con lo real, sino sólo superficialmente. De tal manera que no se conoce a Dios, a menos que lo que se conozca de Él sea –por el hecho de conocerlo– falso. Se observa en ello la paradoja del conocimiento que supone que "para conocer algo tal como es en su verdad, es preciso aferrarlo conceptualmente, pero realizar esto significa aniquilarlo, reducir a la nada su ser por sí y, por lo tanto, invertir lo objetivo en lo subjetivo".[82]

[79] Véase *idem*.
[80] *Ibid.*, p. 245.
[81] Véase Kitaro Nishida, *Pensar desde la nada. Ensayos de filosofía oriental*, pp. 43-100.
[82] Sergio Givone, *op. cit.*, p. 219.

Si el conocimiento supone que lo conocido es una deformación de la realidad y, por ello, la realidad es un terreno inexplorado, se podría afirmar que tal realidad es similar a la nada, pues no está nunca a merced de una conceptualización que la haga factible de ser conocida.

El conocimiento es el engaño que el hombre asume para suponer que su dominio conceptual de la realidad no necesita ser cuestionado; paradójicamente, la realidad está fuera de todo conocimiento. La Verdad como tal no está al alcance del hombre que intenta concebirla, por lo que debe buscarse desesperadamente la propia aniquilación conceptual; de esa forma, es el yo el que impide alcanzar la realidad. Cuando el hombre deje de serlo se integrará a la nada y podrá confundirse con ella.

Jacobi identifica la esencia del yo como una reacción ante la nada, y lo expresa del modo siguiente:

> El yo que se constituye en su perfecta autonomía no es sino una función reactiva frente al vértigo de la nada: cubriéndose se hace prisionero de sí mismo, una verdadera maldición. En cambio, si la libertad del yo tiene su origen no ya en la capacidad de autodeterminación sino en lo indeterminado, en lo absoluto, entonces la experiencia que realizamos aquí y ahora, toda vez que remitimos lo otro a lo idéntico, será cifra metafísica de una real trascendencia.[83]

Por todo lo anterior, se vislumbra que Jacobi asumió a la nada como una acompañante ineludible en el terreno del conocimiento. Sin embargo, no hay en el filósofo alemán una unión conceptual plena entre Dios y la nada tal como sugirió Eckhart o se afirmó en la escuela de Kioto, como veremos más adelante.

Friedrich Schelling y la nada que es

Schelling (1775-1854) radicalizó la cuestión de la nada al incluirla en el plano de la filosofía como un sinónimo del ser, no como una contraparte, una dualidad o una línea extrema dicotómica del ser, sino como constituyente del ser; propuso así una fusión entre el ser y la nada.

[83] *Ibid.*, p. 226.

En este filósofo alemán encontramos una "auténtica nostalgia de la nada",[84] por lo que el vínculo del ser y la nada debe ser releído, desde Schelling, con una esperanza situada en una nada que da respuestas y que es la totalidad. La pregunta por la posibilidad de la nada debe entenderse como una pregunta que interpela. Givone lo ubica en el contexto siguiente:

> Frente al espectáculo desolador de la historia humana y su recaída de error en error, lo suyo culmina con una resonancia que es como el grito angustiado de quien encuentra en la nada un alivio a tanta absurdidad, una detención que aplaca el sentimiento de la insensatez del todo, un antídoto amargo pero eficaz para la condición desesperada y desesperante en la que nos hallamos.[85]

En Schelling no está presente el sentimiento y deseo de afirmación de la divinidad que había en Leibniz, sino que afirma el reconocimiento de una paternidad innombrable, un poder impenetrable y sin nombre. Schelling fue precavido en no hacer que la nada fuese un tema oportuno para la intromisión de la metafísica racionalista centrada en el ente, de las filosofías de la identidad, de lo religioso o del nihilismo devastador. Su punto de partida es el reconocimiento de que mientras más desesperada es la pregunta por el sentido más se nutrirá del sentido que se busca. El problema no es el reconocimiento del sin-sentido sino el reconocimiento de la necesidad irrenunciable de encontrar un sentido. De ahí que gran parte de la liberación consista, precisamente, en liberarse del deseo de la libertad misma. Por ello, en Schelling "la libertad alcanza un nivel más originario, donde está en juego el fundamento infundado de la razón, el fundamento infundado del ser: en una palabra, la nada".[86]

El punto de partida de lo que *es* no es lo existente –como suponía Leibniz– sino la pura potencia de ser, la nada. No es un querer ser, sino sólo una potencia de ser. La auténtica libertad para Schelling consiste

[84] *Ibid.*, p. 247.
[85] *Idem*.
[86] *Ibid.*, p. 252.

en poder no ser, lo cual no es idéntico al no-ser que pasará al ser, puesto que el no-ser no puede ser libre debido a que no es aún. El hecho de ser libre supone el deseo; por ello, la posibilidad del no-ser –como potencia del ente– es la muestra real de la libertad. De tal modo que "si la potencia de ser permanece en sí, la potencia de ser se mantiene en relación con la nada de la que proviene y se dirige al no-ser antes que al ser, entonces la libertad es salvaguardada".[87]

Se entiende que para Schelling hay libertad donde la nada está como fundamento del ser. Es por esto que: "Sólo el ser que lleva en sí el no-ser, sombra de temible espesor, permite aquel movimiento de la libertad que una y otra vez (infinitamente) convierte al ser en el no-ser y al no-ser en el ser. La libertad no es sino esta conversión salvaguardada por la nada".[88]

Existe la posibilidad de que el ser llegue a no ser, por ello es que el ser y la nada están inseparablemente ligados, al punto de que la nada es el fundamento del ser y se constituye, por ello, en fundamento de cualquier cambio y desarrollo del mismo. En ese sentido, así como puede que lo que es no sea, es un hecho que antes de que lo que es fuera lo que es, no era. De tal suerte que la nada antecede, precede y es el estado interno potencial y posterior de lo que es.

La nada como inicio y fuente en Leopardi

Más radical que otros filósofos es Giacomo Leopardi (1798-1837), quien no duda en reconocer en la nada el origen y el principio de todas las cosas.[89] Para él, la nada es aquello hacia lo cual todo tiende, abismo final de todo lo existente. Considera que el principio de Dios mismo es la nada. Las cosas "emergen del regazo de la nada y advienen al ser"[90] con la única intención de retornar a la nada; por ello, emerger de la nada y sumergirse ahí es la naturaleza propia de lo existente.

[87] *Ibid.*, p. 253.
[88] *Ibid.*, p. 254.
[89] Véase Giacomo Leopardi, *Zibaldone de pensamientos*.
[90] Sergio Givone, *op. cit.*, p. 186.

No hay razón para que algo que es no sea tal como es o no sea absolutamente. Lo absoluto es un abismo horrendo capaz de aniquilarlo todo; la nada del fin es la misma que la nada del inicio. Es por ello que "la Nada hace que las cosas sean como son: frágiles, efímeras, mortales, pero justamente por ello dignas de ser amadas en su realidad suspendida sobre una doble negación",[91] la cual implica que pueden no ser o que pueden no ser un no-ser. Incluso lo que entendemos como verdad coincide con la no-verdad y se convierten la una en la otra, tal como coinciden hasta su interdependencia el ser y la nada.

Muy apreciable es el siguiente texto extraído de su obra "Diálogo entre Tristán y un amigo":

> El género humano no creerá nunca no saber nada, no ser nada, no poder llegar a alcanzar nada. Ningún filósofo que enseñase una de estas tres cosas haría fortuna ni haría secta, especialmente entre el pueblo, porque estas tres cosas son poco a propósito para quien quiera vivir; las dos primeras ofenden la soberbia de los hombres, la tercera, aunque después de las otras, requiere coraje y fortaleza de ánimo para ser creída.[92]

La cita refiere con claridad tres aspectos que el erudito filósofo italiano asumió imposibles de reconocer por el común de las personas: que en realidad sabemos sólo fantasías, que somos naturalmente nada y que nada hemos de alcanzar. El poco reconocimiento que en el mundo occidental tuvo el pensamiento de Leopardi comprueba, paradójicamente, la veracidad de sus palabras. Será comprensible que la suerte de este libro sea la misma.

Tras los comentarios de Leopardi sobre la prevalencia de la nada, el lector común podría quedarse estupefacto considerando incluso el sentido de continuar la presente lectura bajo el riesgo de que sea una pérdida de tiempo o una aparente invitación al suicidio para la más rápida unión con la nada descrita. A diferencia de ello, propondré más adelante una vía alternativa al humanismo partiendo de estas concepciones radicales

[91] *Ibid.*, pp. 195-196.

[92] Giacomo Leopardi, "Dialogo di Tristano e di un amico", en Flora Francesco, *Tutte le opere*, pp. 28-36.

de la nada. Se entenderá, por tanto, que la intención de la vinculación de la nada con la realización de la persona no es imposibilitar a esta última sino, inversamente, posibilitar un entendimiento nuevo de sí. De hecho, según Leopardi "el desencanto llevado hasta sus últimas consecuencias constituye la única oportunidad [...] de la ultrafilosofía que es la llave del ultranihilismo".[93]

Leopardi entendió la ultrafilosofía como una reconciliación del hombre con la naturaleza y con lo íntimo de las cosas, "conociendo la nada de la que provienen y en la que se abisman";[94] de tal modo, la nada es una oportunidad para entender el mundo que nos rodea, para dar un nuevo sentido a la vida que nos interpela, para comprender mejor a los entes que nos circundan y, en una palabra, para forjar el camino que nuestros pies han de recorrer en nuestra velada existencia.

La nada ajena a la voluntad en Schopenhauer

Naturalmente, he de referirme también a Arthur Schopenhauer (1788-1860), quien una vez que ha considerado a la voluntad del individuo como el principio de las representaciones del mundo, reconoce que lo que vemos no constituye en realidad, de ninguna manera, lo que es. El mundo es, entonces, una representación que constituye también la representación de cada individuo de forma particular. La única realidad es la voluntad, ésa que condiciona nuestra concepción del mundo.

La nada, desde esta perspectiva, es precisamente aquello que queda una vez que hemos desterrado a la voluntad. Es decir, fuera del mundo de las representaciones, la nada es lo que permanece. La representación es "la realidad que se ha construido desde un determinado sistema cognitivo, con unas coordenadas y unos límites propios";[95] por tanto, la nada está fuera de la representación por ser antecedente a la represen-

[93] Sergio Givone, *op. cit.*, p. 207.

[94] *Idem*.

[95] Luis Sáez, Javier de la Higuera y José Zúñiga, *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, p. 39.

tación y posterior al mundo de las representaciones. Al ser limitada la voluntad humana, también serán limitadas, contextuadas y parciales, las tendencias o las líneas con las que se construyen las representaciones.

La voluntad es el principio metafísico que identifica al yo, por lo que Schopenhauer entendió que todo yo tiene voluntad, más aún, que el yo es voluntad. Por tanto, cuando se afirma que la nada es lo que está más allá de la voluntad, se asume también que la misma está más allá del yo y que el yo, como voluntad, es un obstáculo a la comprensión de la nada de la que hablo.

Debido a que el mundo mismo es la manifestación de las voluntades humanas y éstas son el obstáculo a la nada, podría parecer que el suicidio es digno de consideración al ser un escape del mundo de la voluntad. Contrario a ello, Schopenhauer aseguró que es posible encontrar una salvación al tedio y aburrimiento por la vida. La contemplación desinteresada del arte, a la vez fundamento de su estética, es una de las cosas que el filósofo alemán propuso para la erradicación del tedio; asimismo, otro camino es la práctica de la compasión, la cual es sustento de su propuesta ética. Además, sugirió la superación del yo mediante una vida ascética centrada en el autocontrol. Por tanto, si hablamos de las consecuencias que para el hombre contemporáneo tiene la comprensión de la nada, hemos de referirnos a estas aportaciones más que a un anhelo de escape por medio de la muerte.

La nada como preámbulo al todo en Kierkegaard

El melancólico filósofo danés (1813-1855) escribió, entre otras, una obra fundamental titulada *El concepto de la angustia*, en la cual expone un peculiar concepto antropológico: el hombre está angustiado por su propia soledad. Desde luego, Kierkegaard enfrenta la voluntad a la simple razón. Supone, también, que las teorías éticas pecan por excesos cargados de muestras de racionalismo, por lo cual el hombre no puede ajustar a ellas su propia existencia. La vida no satisface las complejidades intelectuales, no se ajusta a ellas. Además, desde esta perspectiva, la explicación racional de las cosas no logra darnos tranquilidad ante la angustia

existencial, tal como sí lo favorece la relación con Dios, lo cual es algo que fluye –según él– del interior del alma.

La religión desde el enfoque kierkegaardiano no implica asambleas o comunidades, sino una comunicación o ligación con el Ser Supremo. En esto coincide con Rusell cuando afirma que "la existencia de Dios, ha de ser captada existencialmente porque las demostraciones que se mueven en el reino de la esencia no pueden establecer esa existencia, por abundantes que sean".[96]

Así, el hombre se encuentra solo frente a sí mismo. De esta soledad fluye la angustia que preside su existencia. Höffding afirmó que la contribución más importante de Kierkegaard a la ética fue su descripción de lo que llama "estadios de la vida".[97] Estos estadios son tres: el estético, el ético y el religioso; el tránsito de uno a otro se realiza por un salto categorial y por la virtud de un impulso a pensar subjetivamente, cada vez con mayor fuerza y en función de la existencia.

Kierkegaard aseguró que el conocimiento no puede agotar ni abarcar siquiera la existencia y que, por ello, en el mundo del pensamiento, hay que acometer continuamente nuevas empresas. En las *Migajas filosóficas* podemos leer su crítica al intento racionalista de explicar las cosas perdiendo lo más esencial. De tal modo, Kierkegaard supone que lo esencial está vinculado a la relación con la divinidad y al mensaje salvador que ahí se encuentra.

Lo que pudiéramos llamar impregnación vital del pensamiento es, pues, una de las tesis más características de la filosofía de Kierkegaard. Además, reconoció que la verdad sólo puede ser captada y afirmada de manera subjetiva y personal. En ese sentido, "la subjetividad es la verdad porque solamente aquello que es aprehendido con pasión y energía subjetiva puede ser verdad".[98]

Esta tesis de Kierkegaard entraña la afirmación existencialista de que la verdad tiene valor únicamente cuando nos la apropiamos afirmándola,

[96] Bertrand Russell, *La sabiduría de Occidente*, pp. 254-255.
[97] Véase Harald Höffding, *Sören Kierkegaard*.
[98] *Ibid*., p. 99.

a virtud de un impulso o un sentimiento personal. Desde este enfoque, el valor subjetivo de la verdad es una cuestión decisiva. El criterio consiste en el movimiento que se despierta en la vida interior. En esa lógica, la contemplación de la Nada, a través de la nada, sólo puede ser vivida como experiencia subjetiva, íntimamente personal.

Para Kierkegaard, lo religioso se amplía a lo ético-religioso: lo que corresponde al dogma es un presupuesto; pero lo fundamental no es ni el dogma ni la contemplación o la mística, sino el problema de la voluntad del hombre frente a los designios divinos. Todo esto nos revela, entre otras cosas, la originalidad de la posición de Kierkegaard, la cual es demasiado amplia como para sintetizarla en unas pocas líneas.

En su obra *Temor y temblor*, el hombre que rechazó a Regine Olsen por miedo a dañarla con su propio estado de vida melancólico, nos dice:

> Toda la vida de la humanidad se redondea entonces y toma la forma de una esfera perfecta donde la moral es, a la vez, el límite y el contenido. Dios se transforma en un punto invisible y se disipa como un pensamiento sin fuerza; su poder sólo se ejerce en la moral que llena la vida. Por lo tanto, si un hombre se imagina amar a Dios en un sentido diferente a éste que se acaba de indicar, desvaría, ama a un fantasma.[99]

Lo anterior muestra que Kierkegaard enunció una manera específica de relación con Dios mediante la práctica de una moral personal que implica un sentido de vida existencial. Una moral que llena la vida es el punto ético de la existencia que lleva, con ánimo y disposición plena, al estado religioso, el punto kierkegaardiano más alto de la existencia humana. En esta concepción Dios es un punto invisible. En mi perspectiva, el hombre es el punto visible en la invisibilidad de la nada que nos posee. Esa nada sólo es captable en un estado de contemplación. Tal estado no supone la exención de las dificultades. Respecto a las dificultades de este proceso, Kierkegaard reconoce la dureza del camino:

[99] Sören Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 76.

> El caballero de la fe no tiene otro apoyo que él mismo; sufre por no poder hacerse comprender, pero no siente ninguna vana necesidad de guiar a otros. Su dolor es su seguridad; ignora el deseo vano, su alma es demasiado seria para eso. El falso caballero se traiciona por esa habilidad adquirida en un instante. No comprende absolutamente que si otro individuo debe seguir el mismo camino debe llegar a ser individuo exactamente de la misma manera, sin tener por consiguiente necesidad de directivas de nadie y, sobre todo, de quien pretende imponerse.[100]

Por supuesto, Kierkegaard se identificaba a sí mismo como un caballero de la fe.[101] En el quinto capítulo del presente libro expondré una actitud similar, aunque con otros términos. El caballero de la fe será para nosotros el nadante.

La nada como poder en Nietzsche

En contraste con lo mostrado en Kierkegaard, en Friedrich Nietzsche (1844-1900) encontramos un enfrentamiento con la presencia de la fe, la cual es considerada como un estorbo para el desarrollo de uno mismo. En Nietzsche se muestra la influencia de Schopenhauer y es quizás el más representativo de los pensadores nihilistas; su actividad concluyó en 1889 cuando perdió la razón.

Schopenhauer formuló la teoría de la voluntad de vivir, afirmando que tal voluntad es un mal, algo que daña al hombre al condicionarlo. Nietzsche parte de esta tesis y deriva de ella una conclusión opuesta: el valor definitivo que debe buscar el hombre es la intensificación y elevación de su propia existencia. Nietzsche vuelve sobre la tesis de Heráclito, relativa al eterno retorno de los acontecimientos, pero sin concederle un contenido fatalista, puesto que el hombre puede transformar el mundo en que vive y a sí mismo. Este último impulso habrá de aproximarlo al superhombre, es decir, el hombre liberado de la angustia, dotado de una

[100] *Ibid.*, p. 90.
[101] Véase *ibid.*, p. 89.

individualidad poderosa, capaz de superarse a sí mismo y de sobrepasar sus propias limitaciones.

Para alcanzar este estadio supremo es preciso cambiar la "moral de los esclavos" por una nueva y opuesta moral aristocrática. De esto se desprendió la crítica nietzscheana a la ética cristiana, así como la afirmación de los valores vitales, es decir, aquellos que engrandecen la personalidad humana. Nietzsche encontró en el cristianismo el mejor ejemplo de la moralidad esclava, ya que alimenta esperanzas de una vida mejor en otro mundo y tiene en estima las virtudes de la sumisión tales como la mansedumbre y la compasión.[102] No sólo se contentó con desaprobar al cristianismo, sino que afirmó que el hombre libre debe reconocer que Dios está muerto; se comprende, por tanto, que a lo que debemos aspirar no es a Dios, sino a un tipo de hombre más elevado.

La voluntad del poderío es un camino hacia el conocimiento verdadero. ¿Qué significa el nihilismo? De acuerdo con Nietzsche, "es una consecuencia de la forma en que se han interpretado hasta ahora los valores de la existencia";[103] por ende, en el desmenuzamiento de los valores supremos, éstos pierden validez. El nihilismo radical es la creencia en una absoluta desvalorización de la existencia. Mientras creemos en la moral, condenamos la vida.

La conclusión de las premisas que Nietzsche expone en la primera parte de *La voluntad de poder* es la siguiente:

> Todos los valores por los que hemos tratado hasta ahora de hacer estimable el mundo para nosotros, y por los cuales precisamente lo hemos despreciado cuando se mostraron inaplicables, todos estos valores son, desde el punto de vista psicológico, los resultados de ciertas perspectivas de utilidad, establecidas para mantener y aumentar los campos de la dominación humana, pero proyectadas falsamente en la esencia de las cosas.[104]

[102] Véase Bertrand Russell, *op. cit.*, p. 259.
[103] Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, p. 33.
[104] *Ibid.*, pp. 38-39.

Nietzsche afirmó que el conocimiento es la consecuencia de buscar una justificación ante cualquier moral determinada. Las explicaciones, aún las más argumentadas, son una manera de dar razón de nuestra manera personal de pensar. Nos dice el filósofo alemán:

> Poco a poco he llegado a comprender que toda filosofía no es otra cosa que la profesión de fe de quien la crea; una especie de memorias involuntarias. El fin moral [o inmoral] constituye el verdadero nudo vital de toda filosofía, del cual sale después toda la planta. En realidad cuando uno quiere explicarse cómo tuvieron origen las afirmaciones metafísicas más estrambóticas de tal o cual filósofo, es prudente preguntarse ¿A qué moral atiende?[105]

De esta manera, el autor de *Así habló Zaratustra* nos induce a concluir que el hombre es, en su intención de dar razón de sus pensamientos, quien construye el conocimiento y que tal es, a la vez, condicionado. Unos años más tarde, Paul Feyerabend se apoyó en elementos parecidos para postular su propuesta de anarquismo epistemológico.

Nietzsche sustentó la visión nihilista y se compadeció de la condición humana derivada del engaño, puesto que "desde cualquier punto de vista filosófico que se quiera considerar el mundo en que creemos vivir, la cosa más segura y más estable es su erroneidad; en confirmación de esto militan muchas razones, las cuales nos incitan a conjeturar que existe un principio engañador en la esencia de las cosas".[106]

Tal principio engañador es, en realidad, la distorsión que nuestra interpretación hace de las cosas debido a que éstas están en continua relación con la nada, a través de una dialéctica constante. El pensamiento que nos deja Nietzsche es una invitación a la liberación total, incluidas nuestras esperanzas y nuestros anhelos más íntimos. Tal liberación sólo es posible por el hombre que evoluciona hacia un ser de mayor voluntad y poderío.

[105] Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, p. 9.
[106] *Ibid.*, p. 38.

La influencia de Nietzsche es notable en el resto de la historia de la filosofía, pues atrajo y atrae rechazos a la vez que reconocimientos. Por ello, puede considerarse que su pensamiento

> ha tocado puntos neurálgicos de nuestra condición histórica: la muerte de Dios y el desvanecimiento de los valores tradicionales, la pérdida del centro y el despedazamiento de las antiguas identidades, la radical experiencia de lo negativo y la impracticabilidad de toda síntesis dialéctica; por último, la imposibilidad de dar un nombre a la totalidad.[107]

No obstante, un referente de la totalidad, al menos el más cercano a tal noción, es el de la nada.

Philipp Mainländer y Paul Bourget

Por otro lado, y necesariamente incluidos en el presente estudio por estar entre los más representativos pensadores del nihilismo en el siglo XIX, encontramos a Philipp Mainländer (1841-1876) y a Paul Bourget (1852-1935). El primero de ellos sobresale principalmente por su obra *Die Philosophie der Erlösung* o *Filosofía de la Redención* en la que, influido por Schopenhauer, asume la nada partiendo de la premisa de que "el no-ser es preferible al ser", y concluye que lo existente está llamado a la muerte como una tendencia natural, más que incluso a la propia vida. Pocos saben, por ejemplo, que la afirmación sobre la muerte de Dios y la consecuente vida del mundo no es originaria de Nietzsche, sino que fue previamente referida por Mainländer, quien decidió suicidarse una vez publicada su obra.

Por su parte, Paul Bourget enfatizó algunas de las consecuencias fatales de la vida contemporánea e ilustró con precisión la decadencia de los modelos sociales de su época. Asumió que tal decadencia social consiste en la independencia de los individuos, la cual permite que sobresalgan los valores estéticos y la productividad artística personal. El artista decadente extrae su alimento espiritual y estético a través de las mortecinas mani-

[107] Franco Volpi, *El nihilismo*, p. 86.

festaciones sociales. De alguna manera, la perdición del mundo permite contactar con un ámbito personal imperturbable que, a la vez, sensibiliza a realidades superiores. Desgraciadamente, Mainländer y Bourget no han recibido el lugar que merecen en la filosofía occidental.

Miguel de Unamuno y la imposibilidad de la fusión con la nada

Unamuno (1864-1936) fue una figura de primera magnitud dentro de la cultura española de la primera mitad del siglo xx, aunque no todos lo consideran un existencialista en el sentido estricto del término.

En coincidencia con Kierkegaard, Unamuno afirmó que la razón no resulta suficiente para conocer e indagar sobre la vida en su esencia profunda y que, por tanto, para ello tiene que apelar a la imaginación, de manera que se vive previviendo la muerte. Por ello, para conocer la vida, que es temporal, Unamuno se vale de la novela "existencial" o "personal" como método. En su obra *Del sentimiento trágico de la vida*, expone brevemente el sentido de filosofar:

> En el punto de partida, en el verdadero punto de partida, el práctico no el teórico, de toda filosofía hay un para qué. El filósofo filosofa por algo más que para filosofar […] y como el filósofo antes que filósofo es hombre, necesita vivir para poder filosofar, y de hecho, filosofa para vivir. Y suele filosofar o para resignarse a la vida o para buscarle alguna finalidad, o para divertirse y olvidar penas, o por deporte y juego.[108]

Unamuno solía criticar a Descartes sobre la cuestión de pensar como condición de existir,[109] estableció que antes de aceptar las ideas cartesianas sobre la necesidad de pensar para poder existir, se debería plantear el *sum ergo cogito*, es decir: existo y luego pienso. Dos de los cuestionamientos fundamentales en su filosofía son: "¿será posible acaso un pensamiento puro, sin conciencia de sí, sin personalidad? ¿Cabe acaso conocimiento puro sin sentimiento, sin esta especie de materialidad

[108] Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 18.
[109] Véase *Ibid.*, p. 20.

que el sentimiento le presta?"[110] Precisamente, por la implicación del sentimiento, el pensamiento no es puro debido a que tiene conciencia de sí o personalidad.

Puesto que Unamuno se centra en el hombre material, de carne y hueso, afirma que la mayor conciencia posible es la de la existencia y que, por ende, uno de los principales deseos es el de mantenerla siempre y volvernos inmortales. Si el problema de la inmortalidad personal es el problema básico del hombre, dado que "no podemos concebirnos como no existiendo",[111] y si de esto se deriva la incertidumbre respecto a una existencia ultraterrestre, entonces esta incertidumbre, que contrasta con la íntima necesidad de supervivencia que experimenta el hombre, explica su agonía como un estado espiritual que, a pesar de todo, tiene que "utilizar". En esto, cabalmente, consiste el sentimiento trágico de la existencia.

Ante la "inoperancia del cristianismo"[112] que suele dar respuestas sencillas, mágicas y accesorias ante el problema del "más allá", no queda para el hombre un sostén entre su deseo de inmortalidad y la conciencia de que, dada la temporalidad de su existencia, dejará de ser. Del mismo modo, como "el cristianismo mata a la civilización occidental, a la vez que ésta a aquél y así viven, matándose",[113] el deseo de inmortalidad mata al hombre, sin importar que sea la muerte, precisamente, la que podría liberarlo de tal deseo.

Vivir es la tragedia que implica morir, pero la muerte en sí no es una tragedia. Esto es lo que podemos relacionar específicamente a la nada, puesto que el deseo humano por vivir perpetuamente es lo trágico de la vida del hombre, una vida que le representa –además– su imposibilidad de penetrar la nada y la paradójica posibilidad de su plenitud en función de la nada misma.

El filósofo español se esforzó por poner en la mesa del debate la cuestión sobre el hombre físico antes que el metafísico; antepuso al hom-

[110] *Ibid.*, p. 21.
[111] *Ibid.*, p. 23.
[112] Véase Miguel de Unamuno, *La agonía del cristianismo*.
[113] *Ibid.*, p. 237.

bre limitado antes que al superhombre. Reconoció que la existencia del hombre es la que deriva el pensamiento y que éste puede dirigirse a la existencia. En ese sentido, la existencia engendra el pensamiento que se ocupa de la existencia. Unamuno es el filósofo de la carne y de los huesos que reconoció en la existencia y sus exigencias el punto de partida de todo conocimiento o reflexión posterior.

La Nada desde el Oriente: la escuela de Kioto

La nada ha tenido diferentes concepciones que están referidas ineludiblemente a los contextos de aprendizaje de aquellos que las han enunciado. No hay posibilidad directa de una fenomenología de la nada puesto que aquello de lo que no hay algo que decir sólo puede ser aludido a partir de lo que no es. Pero todos tenemos la posibilidad de intentarlo, al menos.

Así, de la nada tenemos siempre distorsiones a menos que no se le refiera. Sin embargo, la hermenéutica de la nada es necesaria porque ayuda a desmitificar. Algo similar es lo que se ha hecho en la escuela de Kioto, la cual se apuntala en la tradición de Oriente como uno de los principales referentes del estudio filosófico del tema.

En *Filósofos de la nada*, obra escrita por Heisig, se encuentra un prólogo de Panikkar en el que se menciona que "No hay *epoché* fenomenológica transcultural. No podemos poner entre paréntesis nuestras convicciones más profundas. No podemos entender fuera de nuestra categoría".[114] En ese sentido, la nada es aquello que para ser conceptualizado debe ajustarse a las esferas categoriales de lo existente. Es por ello que al definirla provocamos su distorsión; por tanto, la nada real es incognoscible.

Del mismo modo, se puede afirmar que

> Cuando el pensar humano escudriña la realidad hasta el máximo de sus fuerzas, se tropieza con sus propios límites. Pero descubrir el límite es percatarse que hay un más allá infranqueable. Infranqueable al pensamiento pero no a la

[114] James Heisig, *Filósofos de la nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kioto*, p. 10.

> conciencia puesto que nos damos cuenta de que es un límite. Una gran parte de la cultura occidental ha puesto a este límite el nombre de Dios.[115]

Ahora bien, ¿podemos decir que la nada es y, por ello, someterla a las distinciones categoriales de lo que es y no es? Tendríamos que buscar otro verbo referencial para lo que no es un sustantivo tangible, para aquello que es no-siendo; tales complejidades devienen de hacer una ontología de la nada. Por ello, hablar de la nada supone hacerla algo y, en ese sentido, es imposible hablar realmente de ella-ello-eso.

Pareciera que el tema de la nada representa una contradicción pero, al final, como menciona Panikkar: "La realidad no tiene por que ser contradictoria o no contradictoria a no ser que se crea que nuestra 'dicción' acerca de ella incide de tal manera la realidad que nos diga exhaustivamente lo que ella es".[116] Por ello, la idea de la nada no suele ser aceptada y contra ella emerge su afianzada negación en la cultura occidental.

Hemos cimentado nuestra cultura a partir de hermenéuticas condicionantes del pensamiento de Aristóteles quien, a su vez, estaba inevitablemente inmiscuido en la tradición de su tiempo; es sabido de todos que el pensamiento griego no concebía la existencia de la nada, ni siquiera en su vinculación con los números. Precisamente, "los antiguos griegos, quienes desarrollaron la lógica y la geometría, que constituyen la base de todas las matemáticas modernas, nunca introdujeron el símbolo del cero; recelaban profundamente de la idea".[117] De ahí procede la imposibilidad de que Aristóteles hubiese concebido como la nada a lo que finalmente llamó el Motor Inmóvil. Conclusiones distintas tuvieron lugar en Oriente.

Kitaro Nishida y la Nada absoluta

En Nishida tenemos a un firme representante de la filosofía de la nada en su forma más radical. Nacido en Ishikawa, este pensador (1870-1945) es

[115] *Ibid.*, p. 11.
[116] *Ibid.*, p. 14.
[117] John Barrow, *op. cit.*, p. 25.

considerado uno de los filósofos orientales más importantes de la historia. En buena medida, la trascendencia de la escuela de Kioto en el panorama de la filosofía mundial se debe a su trabajo y su propuesta filosófica.

Entre sus principales líneas de estudio se encontraba la conciliación entre la conciencia intuitiva y poco reflexiva de Oriente con la conciencia lógica y racional de Occidente. Su primer libro, *Indagación del Bien*, muestra a un Nishida centrado en sus propias ideas, creativo y valiente en las profundidades de lo ordinario para encontrar respuestas sobre lo Absoluto.

Para Nishida no había duda en afirmar que "las cosas más importantes son las espirituales y que la meta del espíritu consiste en cavar más y más profundamente en los recovecos del alma, para alcanzar el yo verdadero y auténtico y volverse uno con él".[118] El yo es la conciencia y es ésta la que unifica la realidad para el individuo. Tan es así que "decir que nuestro yo es conscientemente activo es decir que nuestro yo, como punto expresivo del mundo, forma el mundo. Para que el mundo se exprese en el yo debe ser apropiado subjetivamente por el yo".[119] Esta subjetividad está situada en la percepción de los contrarios, lo cual es posible a través de la conciencia en cuyo seno nuestro mundo adquiere un orden. De tal manera, "llamamos nuestro yo a la perspectiva o reflejo del yo en sí mismo".[120] No obstante, lo que concebimos como nuestro yo no es nuestro yo, de tal modo que no somos lo que somos o, dicho de otra manera, somos algo diferente a nuestra percepción de nosotros mismos.

La afirmación de lo absoluto en la autonegación es una pieza clave en la filosofía de Nishida, de modo que "nuestro yo debe comprenderse como negación y afirmación absolutas, como respuesta al Uno, como lo que carece de fondo, como lo cotidiano".[121] En la captación de esa carencia de fondo puede inferirse la libertad que ya se tiene, no la libertad que debe buscarse fuera, sino una libertad que ya se posee. Es por eso que

[118] James Heisig, *op. cit.*, p. 67.
[119] Kitaro Nishida, *op. cit.*, p. 28.
[120] *Ibid.*, p. 29.
[121] *Ibid.*, p. 103.

> La auténtica libertad tiene lugar en el punto de inflexión en que el yo, a través de su autonegación, se autoafirma como la autonegación del Uno. En este punto, el yo toca el comienzo y el fin del mundo. Comienzo y fin que son también el alfa y omega del propio yo. Éste es el instante, dicho de otro modo, en el que nuestro yo adquiere conciencia del presente absoluto.[122]

Para Nishida no hay un yo aislado, sino siempre un yo envuelto. Aquello que envuelve al yo es la Nada absoluta; el yo no asciende a la trascendencia como quien sube una montaña, sino más bien como quien desciende a las profundidades. Éste es un yo que ha de negarse para consolidarse puesto que "no se trata de un yo que se afirma y se lanza hacia fuera, sino que se niega y se sumerge para descubrir en su fondo un yo más grande; trasciende hacia adentro más que hacia arriba o hacia fuera".[123]

De tal modo, cuando el yo logra negarse a sí mismo y sale de sí, consigue situarse (sólo entonces) en el lugar de la nada y se manifiesta la realidad tal cual es. Este lugar es el presente eterno que Nishida solía vincular con la divinidad; esto no supone un teocentrismo, un egocentrismo o un cosmocentrismo, sino un vacío de todo centro.

Tal como expresa Heisig: "Nishida reconoció que el paso hacia una ontología de la nada estaba desafiando un presupuesto fundamental de la filosofía hasta entonces".[124] Creía que lo fundamental de la filosofía de Occidente es haber tomado al ser como el fundamento de la realidad; sin embargo, la contraparte es considerar a la nada como tal fundamento. Podemos entender el Ser como algo absoluto, siempre y cuando sea situado con algo más absoluto que lo precede: la Nada absoluta.

El deseo de Nishida estuvo vinculado a la necesidad inherente de *negar el yo* y poder abrir una realidad mayor que lo posee, de ahí surge la nada como posibilidad hermenéutica. Se trata de negar al yo como sujeto que percibe la realidad y pasar al yo que, negándose, percibe una realidad mayor. Es por ello que "este yo debería estar hecho nada o anulado para abrirse a una di-

[122] *Ibid.*, p. 105.
[123] *Ibid.*, p. 123.
[124] James Heisig, *op. cit.*, p. 93.

mensión más verdadera".[125] Se trata, aún más, de una negación del yo que no es sólo racional sino "una negación construida sobre el esfuerzo disciplinado de prescindir del prejuicio de verse a sí mismo como sujeto colocado en un mundo de objetos".[126] Naturalmente, esto supone una transición del término de *nada*, pasando de la simple negación hasta la afirmación metafísica de un absoluto distinto al ser.

Ahora bien, con respecto al adjetivo de *absoluta* en referencia a la nada, Nishida nos dice que ésta

> No llega a ser ni deja de ser y, en este sentido, se distingue del mundo del Ser. Se llama una nada absoluta –o nada del absoluto– porque no puede ser abarcada por ningún fenómeno, individuo, acontecimiento o relación en el mundo. Si es absoluta, lo es precisamente porque no está definida por nada en el mundo del ser que se le oponga. Está absuelta de toda oposición que le podría hacer relativa, así que su única oposición al mundo del ser es la de un absoluto para con lo relativo.[127]

Tan radical y contraria a los esquemas metafísicos comunes de Occidente ha resultado la propuesta de Nishida que, a más de medio siglo de su muerte, no ha recibido la captación necesaria ni la atención requerida. Ello, comprueba, en parte, la amplia dificultad de romper con las estructuras teóricas cegadoras, al menos donde sólo hay eso.

Hajime Tanabe y la Nada como dínamo

Aunque Tanabe (1885-1962) fue incluido por Nishida en las actividades académicas de la Universidad de Kioto, posteriormente discreparon entre sí. Sin embargo, coincido con Tanabe cuando afirma que

> La disciplina que tiene que ver con la nada es la filosofía. La religión encuentra la nada y la vence en la fe, el arte en el sentimiento; pero sólo la filosofía se ocupa de conocer la nada desde un punto de vista académico. Desde Aristó-

[125] *Ibid.*, p. 94.
[126] *Idem*.
[127] *Idem*.

> teles, la metafísica ha sido definida como el estudio de la existencia como tal, del ser *per se*. Pero si el ser es algo que sólo puede conocerse concretamente a través de la mediación de la nada, sería más apropiado que definiésemos la filosofía en términos de la nada, pese a lo paradójico que esto pueda parecer al principio.[128]

Esto último es suficiente para afirmar que la concepción de la nada en Tanabe funciona como dínamo que permite la relación, entre sí, de todo lo existente, un "élan vital"[129] que supone la dialéctica necesaria para comprender las cosas a partir de su propia diferencia con el observador. La percepción de la nada que propone Tanabe no resta poder a la voluntad humana, sino todo lo contrario. Antagónico a Nishida, Tanabe no asumió en la nada el principio del orden de la realidad, sino la antesala que permite la conexión de las cosas a pesar de la diferencia y en función de su coincidencia en la nada que las permea.

La nada en la filosofía contemporánea

He mencionado varias concepciones antiguas de la nada y, naturalmente, no podemos quedarnos ahí. En la época contemporánea encontramos sólidos representantes del estudio de la nada y de lo que ésta conlleva a la vida humana, la filosofía y el conocimiento. Es por ello que en el presente apartado me centraré en algunas de las principales aportaciones al tema en los últimos cien años.

Iniciaré el recorrido con Martin Heidegger y su planteamiento sobre el *Dasein*, así como la forma en que concibe a la nada en la vida cotidiana de cualquier individuo. Entablaré con Sartre una discusión sobre el tema de la libertad y haré alusión a algunas de sus conclusiones para referirme a la nada como el gran Titiritero. Más adelante, haré mención a la condición irremediable del nihilismo en Bataille, el pesimismo realista de Cioran, la inutilidad de la vida desde Camus y la visión

[128] *Ibid.*, p. 164.
[129] Véase *idem*.

del reinado futuro del nihilismo en Caraco. Posteriormente, centraré la atención en Maurice Merleau-Ponty y sus descripciones sobre la corporalidad de nuestro conocimiento y la incertidumbre. En la línea de la mirada seguiré con Emmanuel Levinas y su concepción de las sombras que ocultan al ser. Tales sombras son consideradas velos de la realidad en Derrida, reforzándose conceptualmente la imposibilidad del contacto real con las cosas y las personas. En todo ello, será clara la referencia a la nada como la que imposibilita toda certeza, a la vez que propicia todo lo que vemos y no vemos. Finalmente, se cierra esta sección con las afirmaciones del italiano Gianni Vattimo, quien percibió al nihilismo como una parte de nuestra posmodernidad que no debe ser enfrentada; por el contrario, sólo con su aceptación disminuirán las frustraciones comunes del hombre actual. La revisión de estos autores es fundamental, no sólo por su implicación histórica en las cuestiones conceptuales sobre la nada, sino porque la perspectiva que se propondrá en el tercer capítulo tiene claras reminiscencias de algunos de ellos.

Martin Heidegger: el ser de la nada

Heidegger (1889-1976) es uno de los filósofos más influyentes del siglo xx. Ha sido el representante más señalado de la corriente existencialista contemporánea a pesar de que él mismo era reacio a incluirse y adjudicarse ese término.

En su obra *El ser y el tiempo*, se advierte su ocupación en el problema de la significación del ser; para él, tal concepto es el presupuesto indispensable e imprescindible de cualquier otro. La esencia o substrato del "existir" equivale a "estar en un mundo". Es por ello que el ser, la esencia del existir, es la temporalidad.

En su estudio, Heidegger considera que los fenómenos son aspectos por cuya mediación se manifiesta el ser. Para el filósofo alemán, la ontología que busca el ser verdadero sólo es posible como fenomenología. Lo anterior está claramente descrito en la siguiente idea: "La pregunta que interroga por el sentido del ser es la que hay que hacer. Con esto nos

hallamos ante la necesidad de dilucidar la pregunta que interroga por el ser bajo el punto de vista de los elementos estructurales indicados".[130]

Más adelante, Heidegger hace notar que los hombres tendemos a la pregunta sobre el ser pero que tenemos una preconcepción que, de algún modo, es el punto de partida necesario pero no suficiente:

> Nos movemos siempre en cierta comprensión del ser. De ella brota la pregunta que interroga expresamente por el sentido del ser, y la tendencia a forjar el concepto correspondiente. No sabemos lo que quiere decir "ser". Pero ya cuando preguntamos ¿Qué es ser?, nos mantenemos en cierta comprensión del "es", sin que podamos fijar en conceptos lo que "es" significa. Esta comprensión del ser de término medio es un *factum*.[131]

Conviene tener presente, sin embargo, que ese "existir" no puede separarse del concepto o experiencia de la propia entidad individual. La esencia del "existir" es algo profundamente nuestro o, mejor expresado, algo esencial e irreductiblemente individual y humano. Paralelamente, existir es también trascender del ego al mundo de lo nouménico, hacia aquello que está más allá de nosotros mismos.

Para el hombre, "existir" es siempre una posibilidad, algo inconcluso que termina con la muerte, con "el dejar de ser". De aquí que ese "existir" contenga la angustia, que no es otra cosa que la perspectiva de la muerte, es decir, la conexión con el hecho de ser finitos. Tal concepto aparece esencialmente ligado al tiempo. De ahí deriva el título de la obra principal de Heidegger.

El punto de partida de varios postulados heideggerianos es el concepto del *Dasein*, el cual podría entenderse como el "ser-ahí", pero Heidegger lo utiliza para designar la manera de existir propia del hombre, un ser que es una nada que está en el tiempo. Esa manera de existencia implica que, para el hombre, existir no es ser sino poder ser; en otras palabras, el ser es una posibilidad existencial. Esto supone, necesariamente, al no-ser que antecede a toda posibilidad de ser.

[130] Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 7.
[131] *Idem*.

El concepto de *Dasein* de Heidegger resulta ser una conciencia de la propia existencia como posibilidad. Sin embargo, la comprensión de la existencia no consiste en una función del intelecto; por el contrario, trasciende el conocimiento y se dirige a algo más fundamental y original que apunta a la captación de las posibilidades de la existencia.

Lo que explica vitalmente el *Dasein* es la finitud esencial del hombre. El ser humano se encuentra en el mundo entregado a sí mismo como un hecho, sus posibilidades, desde que nace, están agotadas porque la muerte no es para él algo exterior, sino, por el contrario, algo que pertenece a su esencia. Por ello, cuando el hombre olvida o ignora esta realidad –que además le es irrenunciable por el hecho de existir– no vive auténticamente. El hombre puede liberarse de la inautenticidad si asume su angustia ante la nada, la cual le revelará todo lo artificioso, falso y aparente que se encierra en su existencia humana ordinaria. La angustia, a fin de cuentas, es lo que confronta al hombre con su propia esencia. Heidegger –a diferencia de Nietzsche– no terminó enunciando al nihilismo como la última consecuencia del *Awareness* (darse cuenta); para él, la angustia es algo que la voluntad no evita debido a la necesidad de seguir encontrando respuestas.

El hombre se encuentra atrapado por el problema de su propia entidad y por la experiencia de su soledad irreductible. Su angustia fluye de la conciencia de su temporalidad, como un estado anímico que hace que el hombre se proyecte y anticipe sobre el futuro. Sin embargo, para todo ente individual, el futuro último es la nada, lo que sigue a su fin. En esa nada, irónicamente, el hombre encuentra la posibilidad de llegar a conquistar su propia identidad, de llegar a ser uno mismo con la muerte que lo libera de todo futuro.

Las anteriores premisas explican la paradójica conclusión a que llega Heidegger: la existencia humana no puede relacionarse con el ente si no es sosteniéndose dentro de la nada. Este trascender constituye una aspiración metafísica; por tal motivo, la metafísica pertenece a la naturaleza del hombre. En sus reflexiones sobre el pensamiento admite:

> Lo que ha de ser objeto de pensamiento se aleja del hombre, se le sustrae. ¿Pero cómo podemos saber lo más mínimo, cómo podemos nombrar lo que desde siempre se nos sustrae? Lo que escapa de nosotros se niega a llegar. Sin embargo el sustraerse no es mera nada. El retirarse es un evento. Lo que se nos escapa puede incitarnos y afectarnos más que todo lo presente, que nos sale al encuentro y nos concierne.[132]

Es por esto que cuando el "sentido" o el "futuro" se sustraen frente a nosotros son un par de aspectos que nos atraen aún más. Para Heidegger la metafísica no es solamente una disciplina filosófica especial, sino un vasto cosmos didácticamente oscuro dentro del cual hunde sus raíces la existencia individual del hombre.

Junto con Ernst Jünger, Heidegger realizó "el análisis contemporáneo más penetrante del problema del nihilismo [...] a la medida del siglo XX".[133] Ambos coinciden en la centralidad del tema de la nada en el mundo, al punto que Jünger menciona que "quien no ha experimentado sobre sí el enorme poder de la Nada y no conoce su tentación, conoce muy poco de nuestra época".[134] Para él, el vacío de valores y de sentido no suscita una actitud derrotista y negativa; por el contrario, consideró heroico al nihilismo que propicia que el individuo se eleve más allá de sí. La vivencia de lo interior constituye, para Jünger, una especie de última barricada frente al nihilismo planetario, ya no sólo europeo, como consideraba Nietzsche. Abogó por la superación del nihilismo desde el nihilismo.

Por su parte, Heidegger no es tan optimista ni asume la posibilidad de la superación del nihilismo; lo que hace es advertir que el mismo Jünger habría sido absorbido por el nihilismo cuando éste considera una definición estática del ser, haciéndole perder con ello su sustancialidad. Por tanto, el nihilismo superado por la voluntad del hombre sin el conocimiento del ser de la nada, es sólo una reiteración del nihilismo. Incluso para Heidegger, el racionalismo es una expresión de subjetividad y an-

[132] Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, p. 20.
[133] Franco Volpi, *op. cit.*, p. 107.
[134] Ernst Jünger y Martin Heidegger, *Oltre la linea*, p. 104.

tropocentrismo, la cual no nos permite catapultarnos más allá del nihilismo. Si de verdad se desea escapar del nihilismo es necesario detener las resistencias y no erigir débiles barreras consistentes en valores nuevos sino, más bien, permitir que el enorme poder de la nada se libere y que todas las posibilidades del nihilismo se realicen. Más adelante expondré una alternativa centrada en el post-racionalismo.

José Ferrater Mora, en la introducción a un libro de Priscilla Cohn, menciona que: "el célebre ser heideggeriano puede muy bien resultar un viaje a través de la nada".[135] Asimismo, Cohn no tiene ninguna duda en asegurar que el pensamiento de Heidegger es una filosofía centrada en la nada, debido a que

> Para mostrar la importancia de la Nada es más fructífero intentar comprender lo que Heidegger quiere decir cuando describe al *Dasein* como ente en cuyo Ser le va su Ser […], casi puede considerarse que la totalidad de *El ser y el tiempo* es un intento de explicar –y demostrar– las implicaciones de esta descripción. Afirmo así, que la noción heideggeriana del *Dasein* como ente en cuyo Ser le va su Ser no puede ser comprendida a fondo sin entender la Nada.[136]

En tal caso, tanto con Heidegger como con Aristóteles, es notorio que, aun centrándose en la nada, en algunos casos no la llaman como tal; la esbozan, la muestran, la acarician sin tocarla, quizá respetándola demasiado, sabiendo que la nada que es nombrada pierde su valor intrínseco. Tratar de entender la nada no nos vuelve peyorativamente nihilistas; todo lo contrario: reconocer la magnificencia de la nada es aceptar la minimización del hombre y, en ello, su grandeza posible.

Así, y de acuerdo con Givone, "para Heidegger es la nada la que revela el sentido del ser",[137] puesto que en ella es posible tener una experiencia de lo absoluto; "la nada no es la nada de éste o aquel ente sino

[135] Priscilla Cohn, *Heidegger: su filosofía a través de la nada*, p. 6.
[136] *Ibid.*, p. 11.
[137] Sergio Givone, *op. cit.*, p. 255.

del ente en su totalidad".[138] Por ello, "la nada hace posible la evidencia del ente como tal para el ser humano".[139] Hay que dejarse poseer por la nada con la finalidad de reconstruir, no para perder todo sentido.

La pregunta de Heidegger trata sobre el ser, pero desde la perspectiva de la nada y no sólo del ente. Este centrarse en la nada la coloca en categoría de igualdad con el ser. El ente en su filosofía contiene siempre un ser que en fusión con la nada constituye una dialéctica. Así como en Heidegger no hay ente sin ser y no hay ser sin ente, en mi postura afirmo que no hay ser sin la nada aunque ésta pueda ser nada (en su categoría ontológica particular) aun sin la existencia del ser. Coincido con Heidegger en que un estudio sobre el ser no puede excluir la consideración de la nada.

Evidentemente, el *Dasein* no es lo mismo que la nada pero está en clara relación con ella. La conciencia del hombre sobre su propia nada, el entendimiento de estar constituido como un ser en cuyo ser le va su ser, es la evidente muestra de que la nada permite el ser del hombre, representa la alternativa latente a su *Dasein*. El hombre es siempre una posibilidad, nunca una realidad. La posibilidad está velada, sostenida por una nada en cuyos brazos imaginarios se extiende la fragilidad humana. El que esto sea así no depende de que algunos hombres puedan ser conscientes de ello.

Jean-Paul Sartre: las evidencias del Titiritero o más allá de la fe

Sartre (1905-1980) no puede ser considerado como un pensador idealista debido a que no comulgaba con la idea de un "yo interior" o de una vida forjada por cuestiones inmateriales. No obstante, se debe reconocer que el filósofo francés no dudaba de que el hombre es algo más que el resto de los objetos materiales; la diferencia entre ambos la centró en la conciencia, la cual surge en el corazón de la materia humana.

[138] *Ibid.*, p. 258.
[139] *Ibid.*, p. 262.

En obras como *Lo imaginario* y *la imaginación*, así como con *La trascendencia del ego*, Sartre definió los sustentos fundamentales de su abordaje al tema de la conciencia, sobre la cual regresa con su obra cumbre *El ser y la Nada.* Entre las cuestiones con las que se enfrentó encontramos la irresponsabilidad de las conductas, a la cual alude como "mala fe", es decir, la que tiene cualquier individuo que trate de negar la responsabilidad de ser quien es. Se entiende el esfuerzo sartreano por proponer y favorecer que el hombre asuma su responsabilidad de ser quien es; sin embargo, lo que hemos de ser está sostenido por la contingencia y se vuelve complejo lograr lo que Sartre propone. En otras palabras, para ser quien digo ser es necesario, precisamente, que tenga una idea de quién soy, esto supone una definición estructurada. Ahora bien, como todo lo que diga de mí es erróneo, puesto que sólo me defino a partir de supuestos, es difícil asumir quién soy. Deviene en una misión casi imposible saber quién se es en verdad.

Si acaso me defino a partir de las cosas que hago, corro el riesgo de suponer que sólo soy eso. Es menester mencionar que muchas ideas relacionadas con la trascendencia están vinculadas a lo que uno hace; pero tales ideas son parciales debido a que no necesito trascender haciendo algo sino que por ser, por existir, ya he trascendido, al menos de forma instantánea (lo que dure la vida), la inexistencia.

Este ser que ha trascendido no es explicable o distinto a los demás seres, sino que el hecho de haber logrado existir es lo que otorga trascendencia. Sartre afirma, aludiendo la intención de los humanos de mala fe, que se equivocan por tratar de "constituir la realidad humana como un ser que es lo que no es y que no es lo que es".[140] Contrario a Sartre, pienso que no hay ideas sobre lo humano que no estén condenadas de por sí a la vulnerabilidad. En ese sentido, toda construcción teórica que intente explicar al ser humano está dirigiéndose a la contradicción. Si la naturaleza humana consiste en la fragilidad producida por nuestro carácter contingente, entonces todo lo que se derive de lo humano igualmente lo será. Dicho esto, se podría cuestionar el esquema sartreano sostenido

[140] Jean-Paul Sartre, *El ser y la Nada*, p. 109.

en la idea de que el hombre es libertad. ¿Acaso no es su explicación un intento de construir la realidad humana con un ser que no es lo que es?

Sartre afirma que debemos ser lo que somos; ¿por qué debemos ser algo que ya somos? ¿Cómo se implica el deber en ese sentido? Lo que ya es no tiene motivo para hacerse; nunca decimos "debe ser el presente este momento" puesto que ya es. Lo que Sartre ve como una necesidad –ser uno mismo– no es más que la afirmación de la nulidad del yo; no puedo esforzarme por ser algo que ya soy, sólo me esfuerzo por lograr algo que no es. En otras palabras: debo convertirme en algo que no soy o lo que soy no es lo que debo ser. Sartre nos pregunta: "¿Qué somos si tenemos la obligación constante de hacernos ser lo que somos, si somos en el modo de ser del deber ser lo que somos?"[141]

Revisemos, si me esfuerzo por ser yo mismo ¿será porque puedo no ser? La meta de ser yo, ¿supone que no lo soy? ¿Quién y cómo se decidió que yo sea eso que se supone debo ser? Se implica que el ser está dado y que he de ser lo que es. Por ello, no se puede asumir el esfuerzo por ser uno mismo en la idea de que ese tal *sí mismo* es y permanece siempre. Es decir, no se trata de ser yo mismo en la idea de que lo puedo ser, sino en el entendido de que no soy algo ya de por sí, que incluso soy nada, soy ilusión. Decir que soy yo mismo no es más que afirmar la ilusión de mi identidad.

La relación con otros no escapa de esta "prisión liberadora" del no-ser. Sartre establece del otro que "él es una representación para los otros y para mí mismo, lo que significa que no puede serlo sino en representación. Pero, precisamente, si me lo represento, no lo soy; estoy separado de él como el objeto del sujeto, separado por nada, pero esta nada me aísla de él".[142]

Sin embargo, en contraposición a la idea sartreana, afirmo que esta diferencia que tengo hacia el otro también se encuentra en la raíz de mi relación conmigo mismo, con quien he creído que soy o con aquello que hay en mí que entiendo que soy. Para la conciencia –mi *yo* es captado como otro para ella– soy el objeto de mí mismo. Por tanto, del

[141] *Ibid.*, p. 110.
[142] *Ibid.*, p. 111.

otro sólo conozco lo que hace, pero eso no constituye su realidad nouménica; ante mí estoy en igualdad de circunstancias: soy algo que no es lo que creo que soy. Lo que creo que soy lo creo porque es lo único que he evidenciado de mí y es lo que la conciencia me transmite; pero, debemos admitirlo, la conciencia no capta todo, sólo capta lo que se le muestra. Más aún, lo que se muestra es captado, ya de por sí, como una representación; por tanto, no es lo presentado o mostrado lo que veo sino sólo la representación. Lo que veo no es lo que es, aun cuando a quien vea sea a mí mismo, es decir, mi representación.

Sartre parece estar de acuerdo con esta parte al decir que "no soy jamás ninguna de mis actitudes, ninguna de mis conductas [...], por todas partes escapo al ser y sin embargo soy".[143] Pero este ser que menciona Sartre está fundado en el sentido de no ser eso, o sea que soy de un modo que no soy, es decir, al modo de las representaciones. Ahora bien, ¿puedo ser libre en el modo de no serlo? Es decir, ¿puedo ser libre sin ser? Evidentemente no, pues eso que sería libre no sería libre del no-ser, para empezar.

Aún más, las emociones son representaciones de mí. La emoción se crea, *es* al no ser. De tal modo que "si me hago triste eso significa que no lo soy".[144] La emoción es la muestra más palpable de que no somos lo que creemos con la emoción, pues la emoción como tal es un rol que se representa. Tampoco somos lo que pensamos, los pensamientos son representaciones de algo más.

Si las emociones y los pensamientos no constituyen mi ser, debido a que los genero y que no son constantes, ¿cómo podría asegurarme la libertad? ¿Me hago libre? ¿Cómo ser libre si no es en los actos? Sentirme libre no significa serlo, sólo capto una supuesta libertad tal como se capta una emoción. Sartre afirma que soy libre en la conciencia de la libertad, pero tal conciencia no siempre está presente, por lo que no puede decirse que lo soy. No soy la libertad en el sentido de que ésta sea mi esencia; si la libertad no es mi esencia entonces no soy libre, sino que *tengo* libertad; pero tener libertad sólo es posible fenoménica y repre-

[143] *Ibid.*, p. 112.
[144] *Ibid.*, p. 113.

sentacionalmente. Ahora, como lo que hago es una representación de mí y no es mi ser, entonces ni soy ni me muestro libre ni tengo libertad. A ello debemos sumarle que los actos libres, o que supondrían la libertad, siempre serán distintos según la clasificación que reciban. Es decir, lo que da la libertad, aquello que la constituye, no suele ser consecuencia de un consenso común; entonces, ¿cómo podría asumirme libre a partir de los fenómenos? ¿A partir de cuáles sí y cuáles no? La libertad es sólo una idea centrada en un parámetro representacional.

Del mismo modo, lo que puedo mostrar de mí a otra persona es sólo una faceta, una figuración distorsionada. El otro y yo no podemos más que ver de mí actos míos, que al ser representaciones nunca son la realidad. De tal manera que "la conciencia del otro es lo que no es";[145] captar la representación que hago del otro es captar su no-ser, nunca lo que realmente es.

Debido a lo anterior, ya que lo que entiendo de otro no es él mismo, tampoco lo que veo de él hacia mí podría ser un límite que él me impone. El otro no pone límites a mi libertad, la libertad como idea en mí es la que se limita debido a la representación. Ciertamente, tales representaciones tienen su ocasión en algún hecho que veo del otro. Toda hermenéutica es una hermenéutica caótica centrada en la nada, en el sentido de que sólo podemos hacer interpretaciones de las cosas buscando su conexión con el ser y partiendo de lo que no es.

No se trata de un método apodíctico, no debemos intentar ver todo lo que no es para luego ver lo que es; en realidad, siempre vemos lo que no es y podemos perder de vista lo que es. Lo real puede no percibirse o nunca ser visto; a su vez, lo que más aparenta no ser, puede que *sea*. La hermenéutica sustentada en la óptica de la nada implica un infinito de posibilidades.

Podemos entender todo esto como evidencias de la nada, una nada que juega con nosotros como si fuese un titiritero. Aunque la nada no tiene voluntad, la metáfora del titiritero ayuda a concebir que lo que somos, los títeres, está delineado por nuestra unión, por medio de las cuerdas de nuestro ser, con la nada. El gran Titiritero tiene muchos juegos bajo

[145] *Ibid.*, p. 114.

la manga, nos asombra con sus proezas, con los velos continuos. En tal circunstancia, ¿habrá mayor generador de ternura que el hombre que se cree libre? ¿Podría acaso existir inocencia superior que afirmar que somos los arquitectos de nuestro destino? ¿Qué tan duro es defraudar al niño cuando cree que existe Santa Claus? El gran Titiritero es la nada, sus hilos nuestra conciencia, el títere es el ser. ¿Quién quiere perder la conciencia a riesgo de quedar inmóvil? ¿Acaso alguien está interesado en ser no siendo? Pues bien, aunque ése no sea nuestro deseo es ésa nuestra realidad; lo único que se añade es nuestra apariencia de ser, nuestra suposición de que en realidad somos algo mientras no somos más que seres para la muerte, en el sentido de ser seres para la nada.

Lo anterior, más allá de ser una innecesaria postura pesimista, supone un realismo que abre las posibilidades al progreso humano –como mostraré más adelante al referirme a las maneras alternativas de gestar el propio desarrollo personal a partir del ejercicio filosófico de asunción de la nada en la vida personal–. La siguiente afirmación de Sartre es congruente con lo anterior: "la conciencia debe-de-ser su propio ser; no está nunca sostenida por el ser, pues ella sostiene al ser en el seno de la subjetividad; lo que significa, una vez más, que está habitada por el ser pero que no es el ser: ella no es lo que es".[146]

Debido a que la conciencia duda sobre sí misma y puede ser y no ser, además de que no nos muestra todo, Sartre se pregunta: "¿cómo entonces podemos reprochar al prójimo de no ser sincero, o complacernos en nuestra sinceridad, puesto que esta sinceridad nos aparece a la vez como imposible?"[147] De ahí se deriva que la sinceridad es un acto de mala fe. Nunca *soy* sincero, pues la sinceridad es una situación categorial que se deriva de un acto pero no es una entidad. ¿Cómo podría ser sincero cuando el constructo sobre la sinceridad consiste en estar en sintonía con una Verdad impronunciable? Aún más, si cada acto no es real, ¿cómo se es libre? Si la libertad fuese ontológica se trataría de una libertad que trascendería lo fenoménico, pero esto no es posible.

[146] *Idem*.
[147] *Ibid*., p. 115.

No sólo no se puede ser sincero, sino que tampoco se puede ser lo que somos, estamos flotando en la nada, en lo nouménico, y permanecemos condenados a no vernos en lo fenoménico que sí poseemos. La real sinceridad es reconocer la imposibilidad de ello.

En este orden de ideas, en el que la absoluta veracidad no es algo posible, podría cuestionarse qué sentido tiene la educación, los valores, el humanismo o la ciencia. Abordaré este asunto más adelante cuando refiera las consecuencias de que la nada sea y que la Verdad sólo sea potencia infinita nunca realizable.

Si soy la nada en cuanto conciencia de la nada, entonces: ¿qué es la conciencia de la conciencia? La conciencia de la conciencia acontece en el contacto de la conciencia con la posibilidad de su nada. No hay conciencia real que no suponga la presencia de la nada, la nada que se es y se posee al ser poseído por ella. Si lo que decido no es lo que soy, no hay culpa posible. La culpa sería óptima en caso de que crea que soy lo que he hecho; pero esto no tiene sustento. No sólo no soy el conjunto de mis actos, sino que tampoco soy un solo acto entre todos esos. Las personas no son sus frutos. Cuando sobreviene la angustia por no lograr el fruto esperado o por supuestamente no hacer lo correcto, no constituimos esencialmente la angustia. No soy la angustia en cuanto que me hago angustiado, sino que poseo la angustia o momentáneamente la angustia es en mí sin que esto signifique que la angustia es mi yo. Además, la angustia es producto de la creencia de algo falso: la culpa.

Sólo puedo entender que soy algo si aquello que creo ser ha sido previamente definido y luego cumplo las características que me adapten a lo definido. Sin embargo, nunca soy realmente lo que hago si entiendo que la realidad escapa a toda definición en función a las conductas. Por lo anterior, no soy lo que creo que soy, ni soy las evidencias que considero que me muestran lo que soy; mi ser escapa de mi saber y nunca ha sido totalmente mío.

Ahora bien, si no soy lo que soy: ¿puede ser la libertad un modo sesgado de ser? Para Sartre, la libertad es la esencia del hombre; pero, a menos que se refiera a una libertad impráctica, eso no puede ser libertad. En ese sentido, tampoco hay libertad impráctica, es decir, una libertad que no

se muestre en los actos o una libertad que no sea conciencia de libertad y que no suponga ningún cambio en sí. Así que Sartre propone una libertad distinta a como la entendemos o simplemente una libertad ontológica. En ese último caso, es contradictorio estar de acuerdo con él, pues no hay motivo para unir lo categorizado con la categoría, es decir, la libertad no puede ser más que a través del que es libre, no hay libertad sino individuos que dicen ser libres; lo anterior es distinto a afirmar que el ser sea la libertad. La libertad no puede ser ontológica como Sartre supone. Si no hay seres libres y el ser no es libertad, ¿dónde queda ésta sino en la nada?

Por ello, no puede el hombre no ser de mala fe, según lo que Sartre ve en tal concepto. Somos seres para la mentira o, bien, la mentira es la verdad. Todo es negable, estoy poseído por un indeterminismo ontológico, no puedo ser algo que no soy; me he edificado en una potencia infinita, aunque mi identidad no sea lo potenciado sí lo posee. Así, definirme es cosificarme. Reconocerme a partir de un adjetivo es no reconocerme, es volverme ajeno.

El otro es siempre una cosa ante nosotros y toda relación es una cosificación; por tanto, en toda interacción está inserta la lucha de poder. Los vínculos propician víctimas y lo que les exigimos es que se reconozcan como la cosa adjetivada que hemos visto de ellas. No hay relación en la que la conciencia no intervenga o donde no se generen estereotipos, expectativas, imágenes o representaciones; esto aleja mi ser de lo representado. Del mismo modo, en lo que respecta a mis relaciones con otros, ellos ven de mí sólo su representación.

Si partimos de que siempre que hablamos erramos, de que siempre que emitimos palabras mentimos y de que siempre que nos autodefinimos nos alejamos de nosotros, entonces toda definición sobre la mala fe o la sinceridad es mentir. Cuando creo que el otro entiende lo que le digo, no entiendo que entiende sólo lo que se figura a partir de lo que digo. Decir lo que sé no es decir el ser. Sartre está cercano a esta apreciación cuando afirma: "si la mala fe es posible a título de simple proyecto, ello se debe a que, justamente, no hay una diferencia tan

tajante entre ser y no ser, cuando se trata de mi ser".[148] En resumen, asumimos que siempre mentimos o asumimos que no hay verdad posible. Aquí no se entiende "decir la verdad" como "decir lo que sé", se entiende más bien que "decir lo que sé" me imposibilita de poseer en ello *la* Verdad. No es lo mismo decir lo que sabemos o decir lo cierto que decir *la* Verdad.

Si intento creerme un valiente (por la mala fe de negarme cobarde), entonces me estoy queriendo pensar como otra cosa que no soy (ser valiente); de tal modo que tampoco soy eso. Si me asumo como cobarde, quizá se deba al miedo de reconocerme valiente; de tal modo, sigue habiendo mala fe, la hay siempre o no la hay. Como siempre tengo el no-ser (a manera de desconocimiento) entonces no puedo elegir ocultarme el ser de mí mismo (pues no lo conozco), con lo cual se entiende la inexistencia de la supuesta mala fe.

No hay negación que no suponga afirmación de la negación y afirmación de lo contrario a lo negado. Del mismo modo, no hay afirmación que no suponga un conjunto de negaciones que se desea contradecir (de no ser así no habría necesidad de ninguna afirmación); tampoco puede haber negación de lo contrario a lo afirmado. Nuestras percepciones siempre están entre estos opuestos que son uno al mismo tiempo. Lo anterior supone que todo lo que hemos creído puede llegar a ser falso en algún momento y que, de hecho, todas nuestras construcciones, al estar ligadas a condicionantes lingüísticas, son gestaciones personales con amplio carácter ficticio.

Sartre cree que "uno se pone de mala fe",[149] pero no está en nuestras posibilidades tal elección; al no poseer una verdad plena, no hay tampoco algo que ocultar realmente. Podemos enmascarar lo que representemos de las cosas, pero las representaciones no son el ser. La mala fe es un intento de proyectar un ser que no se es.

[148] *Ibid.*, p. 119.
[149] *Ibid.*, p. 122.

Del mismo modo, "creer es saber que se cree y saber que se cree es no saber ya";[150] por ello, saber que me miento no es ya una mentira, pues al saberlo la rompo. El que tiene fe no sabe que tiene fe, cree que sabe aquello de lo cual sólo tiene fe. Saber que no soy rompe mi afán de ser, del mismo modo que ser consciente de la inconsciencia hace que esto disminuya la inconsciencia. La conciencia es controlar y no puedo controlar sin tener control; en otras palabras: "no podría disimularme que creo para no creer y que no creo para creer".[151] Si necesito creerme inteligente es porque creo que soy ingenuo,[152] pero realmente no soy ni una ni otra cosa. Todo es creencia y, si toda creencia es falsa, creer ser libre es falsedad.

Cuando me doy cuenta del juego que la vida implica y que soy parte de un Titiritero, entonces sé que creo y, por tanto, dejo de creer. Así, cuando dejo de creer comienzo a soltarme de la cuerda del Titiritero, voy dejando a un lado la conciencia; más no puedo soltarme totalmente, pues la conciencia de que "no creo" es también conciencia, no hay forma de vivir sin soltar el hilo del gran Titiritero, lo necesito. Además, se trata de un Titiritero que no tiene voluntad. Si avanzo al grado sumo en que me libere de la necesidad de ser libre, en que me suelte más de la conciencia, podría entonces liberarme de la necesidad de vivir y de la necesidad de la conciencia. En el momento en que eso suceda estaré listo para morir, ser soltado de una vez por todas del lazo con el Titiritero. Lo trágico es que la conciencia no captará jamás tal liberación. Ésa es la manera de decir la verdad con una mentira.

La ciencia misma es limitada en este sentido. La verdad de la ciencia es una verdad situada, lo nouménico se escapa a ella tal como la absoluta Nada se escapa de la totalidad de la conciencia. Sartre supone que existe el riesgo constante de que la conciencia sea de mala fe; mi conclusión es que no puede ser de otra forma. Al final, la conciencia "no es la totalidad del ser sino el núcleo instantáneo de este ser";[153] es sólo el chispazo que

[150] *Ibid.*, p. 123.
[151] *Idem*.
[152] Véase *ibid.*, p. 124.
[153] *Ibid.*, p. 125.

como experiencia cumbre le permite al individuo soñar que en verdad es y que, además, es libre. Queda entonces entendido que el hombre es un ser contingente y que se constituye como un ser-en-relación.

La nada no es la negación del ser, es su afirmación. Aún más, "la nada es la estructura de lo real debido a que el ser lleva a la nada dentro de sí".[154] Mala fe en todo caso es creer que el ser es y que el no-ser no es, sería "olvidar la nada que cada uno es en el movimiento de la trascendencia".[155]

Más adelante se abordará el problema de la vivencia de la nada, cuestión que representa nuevas coyunturas reflexivas y vetas que avanzar; también se propondrá la relación con lo otro más allá de nuestro límite fenoménico y se vislumbrarán las maneras en que la nada interfiere en tales condiciones ineludibles.

Bataille, Cioran, Camus y Caraco

El pensamiento del francés Georges Bataille (1897-1962) constituye una de las principales representaciones del nihilismo del siglo xx. En su obra se observa la conciencia de que el nihilismo nos acompaña inevitablemente en cada circunstancia humanamente construida. En sus tres textos principales *L´experience intérieure*, *Le coupable* y *Sur Nietzsche*, que reunidos se les conoce como *Summa atheologica*, muestra con claridad la inevitable cotidianidad de la nada en la vida humana.

En cuanto a Emile Cioran (1911-1995), nos encontramos con un pensador que se inmiscuye sin temor en la náusea de la nada, alguien que, tal como dice Volpi, "envenena todos los ideales, las esperanzas y los arrebatos metafísicos de la filosofía, es decir, todas las tentativas de anclar la existencia en un sentido que la tranquilice frente al abismo de la absurdidad que en cada momento la amenaza".[156]

El hombre para Cioran es "el que no es", una nada consciente en el mundo. El abordaje de Cioran está centrado en lo inoperante de la exis-

[154] Sergio Givone, *op. cit*, pp. 228-229.
[155] *Ibid.*, p. 235.
[156] Franco Volpi, *op. cit.*, p. 124.

tencia, lo cual es matizado con imágenes y efectos literarios. Hay actualmente en Latinoamérica un florecimiento del pensamiento de Cioran, de lo cual es evidencia la traducción de la mayoría de sus obras al español.

Comúnmente asociado a Sartre, está Albert Camus (1913-1960), quien tuvo plena conciencia de su posición anarquista subyacente a su propia reflexión existencialista y nihilista. Más que la cuestión de la nada en sí misma, Camus aborda la cuestión del absurdo de la vida que, en buena medida –desde mi perspectiva– tiene que ver con la incomprensión humana de la nada que nos rodea. En *El mito de Sísifo*, Camus asumió que la vida debe vivirse sin explicaciones ni razones, una vez que se han acallado o muerto los dioses. La rebelión sería, en todo caso, un sentido hacia el cual vivir y un poco de iluminación ante el absurdo imperante.

Por su parte, Albert Caraco (1919-1971) –menos conocido– afirmó que el ser no es otra cosa que caos e indiferencia y que "el futuro dirá que los únicos clarividentes eran los anárquicos y los nihilistas".[157] En su obra *Breviarios del Caos* encontramos no sólo una defensa de la nada sino una resignación ante su supremacía. Algunos textos de este filósofo, quien no dudó en poner una navaja en su garganta y terminar con su vida, aún permanecen inéditos. De alguna manera, su muerte muestra que el nihilismo radical no admite tibiezas, sino que es pauta de elecciones determinantes hacia el inicio o el fin.

Merleau-Ponty: la nada que no vemos al ver

El análisis de Merleau-Ponty (1908-1961) puso en evidencia que nunca se presenta algo a nuestro intelecto que no haya pasado antes por la vista y que, a la vez, nada está en ella que no se haya presentado a nuestro alrededor. Nos afirma que "sólo vemos lo que miramos";[158] sin embargo, no miramos todo sino sólo lo que nuestros ojos nos presentan. El movimiento de los ojos, el hecho de que nuestros ojos no sean estables, nos

[157] Albert Caraco, *Le bréviaire du chaos. L' age d' homme,* p. 103.

[158] Maurice Merleau-Ponty, "El ojo y la mente", en Harold Osborne, *Estética*, p. 103.

permite mirar más cosas que suponen un movimiento para la vista. No es la mente la que ve, sino que el ojo le presenta lo visto. Pareciera que Merleau-Ponty hace claros intentos por regresar, en parte, al ocularcentrismo[159] clásico de la Francia antigua; no obstante, asumió que no es el ojo por sí mismo el que completa el proceso de la mirada sino que la mente que tiene al ojo como colaborador es la que termina el trabajo.

Dicho de otro modo, veo lo que está a mi alcance, la situación domina el panorama, sólo alcanzo a conocer lo que está alrededor. El enigma consiste en que el vidente es, al mismo tiempo, imagen de otros videntes, se encuentra dentro del campo ocular, es imagen que se presenta a la mirada. El ojo "se ve a sí mismo viendo, se toca a sí mismo tocando, es visible y sensible para sí mismo",[160] no está apartado del mundo de lo visible, por lo que no está por encima de él, sino dentro.

Las imágenes están más cerca de lo real debido a que tienen semejanza con algo interno que se vincula con lo que se encuentra en el exterior, lo interior se asocia. Sin embargo, la imagen es lejana a lo real en el sentido de que, precisamente, sólo existe como semejanza debido a su distinción, es decir, lo que Derrida llamó "diferancia",[161] que es el punto de partida de la equivalencia. Esto supone, por tanto, que "lo imaginario está mucho más cerca y mucho más lejos de lo real"[162] y que la imagen no es solamente algo externo o algo interno, sino la interioridad de lo externo y la exterioridad de lo interno.

La visión aprende viendo, haciendo constantes equivalencias para encontrarse a partir de lo que ve. Por ello, una pintura artística, aunque esté terminada, es siempre parcial. La imagen que el hombre mira de sí mismo es también una manera de contactarse con él. La única manera de verme es como si fuera otro, por tanto lo que veo de mí es también una representación; la mirada de mí mismo es una mirada parcial, una

[159] Véase Martin Jay, *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*.

[160] Maurice Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 104.

[161] Véase Jacques Derrida, *Márgenes de la filosofía*.

[162] Maurice Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 107.

equivalencia en el mundo de la suposición y de la desigualdad. La única manera de conocerme es ver lo que no soy; es por ello que "el hombre es el espejo del hombre"[163] y estamos condenados a no ver de nosotros mismos más que la imagen. No sólo el pintor debe confundir lo imaginario con lo real, sino que el conocimiento mismo supone tal confusión que, a la vez, es reproducida inocentemente de manera interminable, a través de los siglos, por la educación.

El ojo no basta sino que "es el pensamiento el que descifra estrictamente los signos dados en el cuerpo".[164] En ese sentido, la semejanza es el resultado de la percepción, no su origen. Si no existe percepción tampoco se entenderá la semejanza de mi interior con lo visto. Ahora bien, la manera en que percibimos es posible debido al movimiento del ojo. La mente permanece a la expectativa de lo que se le ofrece con la vista. En Merleau-Ponty no se llega a la radicalidad de afirmar que "vemos con la mente o con el cuerpo" en el sentido antiocular bergsoniano,[165] pero sí se denota que sin la intervención mental el ojo sería sólo un objeto que no ve.

De cualquier modo, el cuerpo condiciona la mirada, al menos en lo que corresponde a la espacialidad, la dimensionalidad y, de este modo, la perspectiva. Aunque pueda suponer que las cosas están detrás de otras, en realidad cada cosa ocupa un espacio que, en relación al espacio que ocupa la cosa que soy –mi cuerpo–, se concibe en la mirada de un modo particular.

La percepción es determinada por el espacio que está esclavizado por la propia mirada que, por su parte, depende intrínsecamente de la posición del cuerpo. La mente depende del ojo y la representación está circunscrita a la mente. Por lo tanto, la concepción de la realidad es un asunto contingente. De lo anterior se deriva que no hay visión sin pensamiento ni tampoco pensamiento de lo mirado sin visión; por lo cual "todo lo que decimos y pensamos de la visión tiene que hacer de ella un pensamiento".[166]

[163] *Ibid.*, p. 114.
[164] *Ibid.*, p. 117.
[165] Martin Jay, *op. cit.*, p. 156.
[166] Maurice Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 124.

El cuerpo se encuentra situado, sitiado, cercado y acorralado en el mundo. El cuerpo posee el ojo que mira y posibilita el pensamiento sobre la visión. No hablamos de un mundo a merced del hombre, sino que el hombre está a merced del mundo; por ello, "el mundo está a mi alrededor no delante de mí"[167] y no lo puedo dominar, sólo controlo lo que no esté bajo el dominio del mundo sobre mí.

La visión no es un cierto modo de pensar sobre las cosas, sino que "es el medio que se me ha dado de estar ausente de mí mismo, de estar presente en la fisión del ser desde adentro, fisión a cuyo término, y no antes, vuelvo a mí mismo";[168] por esto puede afirmarse –en sintonía con Levinas–[169] que es en la mirada de lo que está alrededor de mi cuerpo donde me puedo encontrar como cuerpo vidente.

En ese sentido, los ojos son tan esenciales que quien no los tiene "se privaría del conocimiento de todas las obras de la naturaleza",[170] dejándose a sí mismo en una prisión oscura. El ojo abre el contacto del espíritu con lo diferente y, a pesar de ello, un cartesiano se quedaría con la idea de que el mundo no es más que una luz de la mente. Para Merleau-Ponty el mundo está ahí, visto incompletamente a través de la representación, pero visto al fin. La visión es "precedencia de lo que es sobre lo que uno ve y hace ver sobre lo que es";[171] de tal modo, es más lo que no veo que lo que veo. No puede verse directamente a la nada; sin embargo, es reflejada en lo que sí se puede ver.

Lo que uno sabe depende de lo que uno ve; lo que se representa a partir de lo que uno ve pende de lo que uno sabe. La duda queda, en todo caso, sobre lo que es la objetividad, el ser del Ser, la verdad de la Verdad. El terreno en el que se mueven el científico y el filósofo es movedizo, ¿cómo hacer afirmaciones que contengan atemporalidad y validez universal? No se puede poseer tal noción de universalidad más que

[167] *Ibid.*, p. 129.
[168] *Ibid.*, p. 142.
[169] Véase Emmanuel Levinas, *La realidad y su sombra*.
[170] Maurice Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 143.
[171] *Ibid.*, p. 146.

como espuria fantasía. La Verdad se vuelve resbaladiza como una vanidosa prostituta que no se deja poseer completamente y sólo coquetea para hacer de los hombres unos ilusos soñadores cuya lujuria intelectual les permite seguir viviendo un poco.

El ojo y la mente son cómplices entre sí, paladines de la representación de lo mirado. El saber se beneficia de la unión simbiótica entre ambos elementos pero nunca es poseído en su totalidad. La verdad absoluta se torna inalcanzable, es lo no visto, lo que escapa a las trivialidades del lenguaje y que está más allá de todo símbolo, aunque éstos parcialmente la aproximen. En el nudo borromeo lacaniano, lo real se mantiene en supremacía, por encima de lo simbólico y lo imaginario, pero mantiene su carácter de inalcanzable; aun así, permite la existencia del otro par. Mientras sigamos en el proceso de la mundanidad asumida, debido a la corporeidad, habrá que seguir recurriendo al ojo y la mente para entender parcialmente. Y luego de eso, nada.

Levinas y la sombra de la nada

El pensamiento de Emmanuel Levinas (1906-1995) manifiesta una sentencia inicial que es el punto de partida de toda reflexión: las formas y atributos con las que concebimos el ser no nos muestran su esencia primordial. Todo atributo arrastra una sombra que le contraviene y estorba para ser descubierto. Lo anterior supone que no hay objetos puros, a menos que la pureza se encuentre entre lo que el objeto es y la sombra que le complementa. La idea de la sombra en Levinas tiene algunas semejanzas con la presentada por Jung; en ambos casos, la sombra es la contraparte que, latente, siempre se constituye junto con aquello de lo que emana.

La imagen nos oculta un reino de sombras. Entender ese mundo sólo es posible con una visión fronteriza, algo similar a lo expresado por Trías cuando planteó el "cerco del aparecer",[172] el cual no muestra todo lo que el ser encierra; por ello es necesaria una visión en otras dimensiones y abierta a otras perspectivas.

[172] Véase Eugenio Trías, *La razón fronteriza*.

Asimismo, el concepto de sombra referido por Levinas se asocia a lo presentado por Platón en el mito de la caverna; en ambos planteamientos puede concluirse que lo que observamos en este mundo tangible, tan alejado del mundo de las ideas, es un reflejo distorsionado del ámbito eidético. A la realidad, por tanto, la acompaña siempre una sombra. Probablemente, el mundo de las ideas que refirió Platón se encuentre más cerca de lo que pensamos, quizá encima de nuestro cuello. Tales concepciones no son emanaciones demiúrgicas o ideas innatas, sino aspectos más allá de toda representación, a los que debemos figurar de acuerdo a las formas del mundo mortal que nos pertenece.

Las formas no sólo son entes de doble cara sino que son multifacéticas. ¿Cuál es la cara que vemos cuando dirigimos la mirada a algo y qué es lo que nos falta por ver? Levinas denuncia el "monopolio tirano de las categorías",[173] afirmando que éstas ciegan nuestra percepción; mientras suponemos que engloban la realidad, las categorías encierran el mundo en conceptos limitados.

La sombra, sin embargo, es tan necesaria como la luz. Debemos iniciar una reconciliación con el concepto de la oscuridad, la hemos pensado tan ajena a nosotros que entonces nos oscurece. Si se acepta que la sombra también nos pertenece, podríamos ver un poco más de la luz o penetrar un poco más a través de ella. Esto supone la inmersión en un tipo de noción diferente al ofrecido por la ciencia o los tecnicismos, pues "allí donde el lenguaje común abdica, el poema o el cuadro lo hablan".[174] Esto tiene semejanzas con la comprensión que Plotino hizo de la música, a la cual entendía, junto con la filosofía, como un camino al conocimiento de las cosas divinas.

El arte no pertenece al orden de la revelación, ni tampoco al de la creación, en todo caso al de la expresión. El elemento estético es, conforme a su etiología, la sensación y no el conocimiento. Del mismo modo, las personas llevamos en nuestra cara la caricatura de nuestro propio ser; ello genera sensaciones, pero difícilmente conocimiento. La persona no es sólo

[173] Emmanuel Levinas, *op. cit*, p. 15.
[174] *Ibid.*, p. 43.

su imagen, pero eso es lo que vemos de ella. La cosa es ella misma y siempre tiene una imagen. La imagen no es la cosa, pero la relación que tiene es de semejanza. Finalmente, "la imagen, se puede decir, es la alegoría del ser",[175] cuando se es consciente de este juego de representaciones se reconoce que el objeto no está ahí, se reconoce el vacío de las representaciones.

Por ello, "la semejanza es la estructura misma de lo sensible";[176] sólo existe semejanza si constatamos lo que Derrida llamó "diferancia". Ante la no igualdad, lo que queda es la evidencia de la diferencia, por tanto, de la semejanza. Aquello que no tiene diferencia no se asemeja, sino que se iguala. Somos semejantes al resto de las cosas en el sentido de que no guardamos igualdad con ellas. Cuando una persona ve una obra de arte por medio de la mirada logra, en la alegoría de la misma obra, entender a través de la perspectiva de espectador; tal perspectiva será siempre distante a la del autor. El autor se manifiesta y el espectador rescata de la expresión ajena su propia manifestación. Es la nada lo que se observa, un espacio vacío que está dispuesto a ser llenado de mil formas, espacio infinito.

La belleza es el ser disimulando su caricatura, recubriendo o "absorbiendo su sombra",[177] del mismo modo que la negación del no-ser es el disimulo de su ser. La belleza es entonces producto de la simulación, un velo.

Jacques Derrida: el velo de la nada

El filósofo francés Jacques Derrida (1930-2004), en conjunto con Hélène Cixous, elaboró un planteamiento certero sobre la imposibilidad de contactar la realidad con la mirada. Tanto en lo que se refiere a los textos, como en lo referido al encuentro con otros y nuestras diferencias con ellos, la mirada es abatida[178] por la imposibilidad de contactar lo visto; obtenemos de ella –como punto de partida– sólo representaciones.

[175] *Ibid.*, p. 53.
[176] *Ibid.*, p. 55.
[177] Emmanuel Levinas, *op. cit.*, p. 56.
[178] Véase Martin Jay, *op. cit.*

En el texto de Derrida y Cixous, titulado *Sa*(*v*)*er*, se encuentra el proceso de vencimiento o muerte de la miopía. La poeta habla de sí misma como alguien que estuvo impedida continuamente de ver o que, al menos, jamás vio con seguridad. Ver, para ella, es un creer cojeante. Todo le resultaba un quizás y, por ello, "vivir se encontraba en un estado de alerta".[179] El interés por ese texto consiste en corroborar si después de su ceguera puede ver por completo o si, de alguna manera, se continúa siempre con una miopía relativa. De ser así, no hay láser que cure la vista y permanecemos en un interminable mundo de representaciones, en un incontenible interaccionismo simbólico.

La miopía es el inicio de la confusión; sus límites generan contradicción y es la forjadora de error e inquietud. Somos miopes por estar acostumbrados a ver lo que creemos que es y a desacreditar lo que no es. ¿Será que ver es un goce supremo que consiste en dejar de no ver? Quizá sólo se trate de dejar de ver *menos*. ¿Quién es realmente el que ve? ¿Soy yo alguien que ve? ¿Acaso sólo llega a mí la visión como un instrumento imperfecto de contacto con el espacio exterior? ¿Es mi yo el que ve o los ojos? No hay garantías, por ello "cada día disminuye la imprecisión de la imprecisión".[180]

Tampoco puede negarse que, en ocasiones, no verse a uno mismo permite vivenciar algo de sosiego, debido a que verse supone la responsabilidad de delinear lo que uno ve; al final, son sólo etiquetas, conceptos que encierran al hombre que podría ser libre de sí al no verse a sí mismo. Si la mirada es una conexión imperfecta con la realidad, debido a nuestra traducción de lo visto, entonces el humano, como sujeto cognoscible, no está nunca apartado de la esfera de la nebulosidad. Verme siempre es un no verme, mucho más trágico que no ser. Si no me veo no es que no exista, es sólo que existo sin ser un objeto –o un para qué– decantado por la conciencia. Para no ver tendría que existir la posibilidad de ver. Si no hay posibilidad de realmente ver, entonces no sólo no se ve, sino que no se sabe que no se ve, puesto que no hay conciencia de que no hay vista posible.

[179] Jacques Derrida y Hélène Cixous, *Velos*, p. 23.
[180] *Ibid.*, p. 28.

Por tanto, afirmar que uno no se ve y que por ello hay tranquilidad es, más bien, un placebo ante la incertidumbre y la angustia de saber que en algún momento uno mismo se tiene que volver a ver. Los nunca vistos son los que no han existido, pero el hombre existente que cree verse se cataloga; creer en la imagen lo lleva a conceptuarse y, por ello, se delimita y encarcela en su propia delimitación. La paz de la certidumbre es temporal, tan breve que sólo permite respirar un poco antes de volver al abismo.

Si uno se ve a sí mismo sin distanciarse quizá no se está viendo con sentido real. ¿Ver demasiado cerca es ver? Se necesita la distancia para poder ver las diferencias; sin ello no sería posible ver. Ahora bien, como sólo puedo ver lo diferente, no puedo notar lo igual a mí. ¿Cómo explicar lo que veo de mí? ¿Cómo entender el hecho de verme? Veo entonces lo que no soy, veo de mí lo diferente a mí, pues el ojo no se ve a sí mismo; es nada de mí lo que veo.

Sólo puede no verse aquello que sí existe; lo que no existe no es que no se vea, simplemente no se concibe. De acuerdo a Derrida, sólo podemos preguntarnos sobre las cosas que tienen presencia en el mundo. Podemos concebir la nada a pesar de que no la vemos, su existencia supone nuestra invidencia ante ella. Al contrario de los supuestos gestálticos, el contacto siempre es parcial. En los escritos de Fritz Perls se concibe el pre-contacto como distorsión de aquello que se tiene frente a sí. Es contradictorio que el término "totalidad" se utilice en la Gestalt bajo la hipótesis de que es posible el contacto pleno. No lo hay. Si la mirada es abatida y el roce sólo es posible en las diferencias, entonces no es posible encontrar un contacto pleno debido a que el contacto surge de la diferencia; con lo idéntico no es posible contactar. No hay unidad con lo contactado, no hay comunión, sólo comprobación de la distancia.

Especificar es disminuir. Delimitar lo observado es disminuir la observación hacia lo no especificado. De tal modo, en lo correspondiente a la mirada, la disminución se vuelve focalización, lo cual constituye una reducción del marco visual para lograr centrar la atención en aquello que se desea entender mejor al disminuirlo. La disminución centra mi mirada en un punto, cosa o persona específica para comprenderlo más, disminuyéndolo. La dis-

minución de otro generará que no lo vea nunca en plenitud, pero que sí lo vea parcialmente; al menos puedo concebirlo y eso es mejor que no concebir.

Si ver no es posible, el no-ver viendo es preferible a no concebir que se podría ver. Esto supone aceptar, en lo que respecta a la interacción humana, que sólo es posible vernos al distorsionarnos. Mediante la distorsión logramos vernos, eso es preferible a no haber podido nunca concebir nuestra existencia. El mutuo entendimiento es reconocer que no somos reconocidos, que escapa el otro de mi mundo como escapo del suyo; en ello consiste la igualdad.

Si el velo es lo que cubre, ¿cómo puedo percibir el velo de lo velado? ¿De qué manera puedo caer en la cuenta de que no he caído en cuenta de ello? ¿Cómo ver que no veo, cómo entender que no entiendo? ¿Cómo descubrir que no descubro algo? Se trata de desvelar el velo, ver el velo; no en la lógica de siempre verlo, sino en la perspectiva de saber que se ve el velo y no lo velado; en todo esto, el primer paso consiste en entender que el velo es. Merleau-Ponty vislumbró la posibilidad fenomenológica, la distinción entre el ojo y la mente; con ello es posible reconocer que no hay realidad visible sino sombras, velos por doquier. Asumir esto último es un ineludible antecedente para lograr adentrarse en el conocimiento del velo y no confundirlo con aquello que ha velado.

Tras los ejercicios de desvelo –y las desveladas que ello implica– se obtiene un cansancio sostenido. Cansancio de los velos ante la necesaria reducción de la verdad para comprenderla, y el hecho inefable de su pérdida en la intención de poseerla. Cansado de creer que se sabe cuando sólo se ve a través de lo que se ha querido ver, enfrascados en el velo de la obsesión de saber. Los desvelos que no rompen el velo son placebos que no curan la necesidad de saber. Si nuestro saber nos hace creer que no hay velo, permanecemos con un saber velado; se cree que se sabe a pesar de que no se cree en lo sabido. Aporías y contradicción, finalmente velos sobre la mesa cristalina y nada sobre la mesa, sólo el desvelo posible que nunca llegó y no se vio ni se ve.

Ahora mismo me encuentro con mi parte velada, esta parte ríe de la fracción de mí que confía en que ha roto el velo. ¿Cuánto tiempo mantendremos la ilusión de conocer las cosas sin el velo que las acompaña?

La diferencia entre la realidad y la percepción no es sólo una cuestión imaginativa, no es posible conocer en absoluto; el conocimiento siempre será una distorsión. ¿Para qué conocer si lo conocido nunca será el objeto aparentemente cognoscible (realmente incognoscible)? ¿No es mejor alejarse humildemente a la caverna del desconocimiento pleno? ¿Acaso nos detiene el masoquismo intelectual? ¿Cuál es el placer derivado de intentar y nunca encontrarse con la verdad? ¿Cuál es el nombre de esta miserable condena? ¿Humanidad?

No obstante, pequeños avances son posibles, el duelo de un ojo que se convierte en otro ojo. Escuchar también depende de la mirada; para escuchar hay que ver bien. En considerable proporción, escuchar es también un ver; si no sé ver no puedo escuchar. Nunca la comunicación ha sido realmente verbal. Lo que hago cuando escucho es explorar mi mundo, redescubrirlo (desvelarlo) y generar mis propias imágenes. Oigo lo que otro dice, escucho lo que entiendo y veo lo que deseo. Los "lentes de no contacto"[181] son finalmente ineludibles, requiero de un lente para enfocar, pero ese enfoque me separa de lo enfocado. Tocar el mundo con los ojos es rozar la diferencia (no hay roce sin ella) derivada de la diferencia.[182]

El velo de lo que se intenta comunicar son las palabras. Lo verdadero de la Verdad es inalcanzable, no por una cuestión de distancia sino de cercanía. No puedo ver lo que no está separado de mí. De tan cerca está infinitamente lejos; nada más lejano que lo que no está frente a mí, sino en mí. Al final, la manera de mirarse a uno mismo supone compararse con lo que no se es. Nunca un contacto absoluto, sólo representaciones, velaciones continuas de supuesto saber.

De igual modo sucede con la nada, puesto que no sólo está cerca del visor que es cada uno, sino que cada uno la es en sí mismo. Hemos heredado un idioma que nunca ha sido realmente nuestro. Las palabras modifican lo que ya se había distorsionado con la mirada. El velo se multiplica.

Buscamos disminuir nuestro no-ser en la apariencia de ser algo. ¿Cómo disminuir el no-ser sino siendo? ¿Cómo ser si no se es? Lo que

[181] Jacques Derrida y Hélène Cixous, *op. cit.*, p. 23.
[182] Véase Jacques Derrida, *Márgenes de la filosofía*.

queda es disimular el no-ser. ¿Qué mejor manera de disimular que cegarnos ante la evidencia de no ser lo que vemos? Tenemos una ceguera que disimula.

Nadie me verá sin el velo de la representación visual y de la interpretación verbal. La mirada de otro me permite verle viéndome. Si otro me ve, su mirada desvela el hecho innegable de los velos que me poseen. Verle verme y permitir que vea que lo veo no es más que asegurarnos de la imposibilidad del mutuo conocimiento. En ese sentido, el autoconocimiento tampoco es posible, no puedo verme viéndome, sólo veo la imagen que se muestra y refleja en objetos. No puedo mirarme como me mira otro, no tendré sobre mí la posición de ser mirador ajeno a mí, el contenido de mi mirada está delimitado y la consecuencia cognitiva es que no me miro de verdad.

Por otro lado, a pesar de su potencial cualidad de distorsionar, el lenguaje es el instrumento ineludible para poder entender textos, leer. Al final, "saber leer sólo se logra desde la prenda dada",[183] por ello le debo a lo dado el significado torcido. Poder contradecir un velo con otro velo no consiste sólo en anteponer, "no basta con disponer de conceptos, hay que saber colocarlos, como se colocan las velas de un barco, a menudo para escaparse, pero a condición de coger el viento en las velas";[184] se trata de un asunto de fuerza. Las velas son las palabras, su colocación las transforma en conceptos. Ser dialéctico significa tener la fuerza del viento de la historia en las velas. Al final, el consenso lo da la concordancia con lo dicho. La inconcordancia genera un revuelo que supone un desvelo, pero también un avance probable.

Lo que el saber no sabe es lo que sucede, lo que en este momento sucede o lo que sucede en otro. Es fundamental sa(v)er el sa(v)er del otro. Un saber que permite ver y no el saber que vuelve ciegos a quienes saben. La muerte es el momento en que dejaremos de mirar. La muerte quitará todo velo aunque no podamos ver lo desvelado; nosotros mismos nos habremos desvelado ante la muerte. Una muerte que libera y permite a nuestra nada ser Nada; tal es el desvelo final.

[183] Jacques Derrida y Hélène Cixous, *op. cit.*, p. 80.
[184] *Ibid.*, p. 84.

Gianni Vattimo y la apología del nihilismo

Algunos filósofos reconocen en el nihilismo algo más que la manifestación de los males de la época contemporánea, tal es el caso de Gianni Vattimo (1936), quien considera la falta de conciencia del hombre actual como la causa de la sensación desagradable que produce la evidencia de la nada en la vida cotidiana. El mundo no es suficientemente nihilista y este es el problema en ocasión del nihilismo; es decir, el nihilismo no es el obstáculo, lo es la inadecuación del hombre al contexto nihilista que nos rodea. En sus escritos principales como *La muerte del sujeto, La Posmodernidad* o *El pensamiento débil* se reconoce la vocación nihilista de Vattimo; constantemente señala que la metafísica ha anquilosado el pensamiento occidental al buscar categorías que explican el ser pero descuidan aquello que puede estar más allá de tal.

El filósofo italiano invita, en suma, a reconocer los tiempos actuales y a asumir la inexistencia de la unidad en la percepción de lo real, la fragmentación de las explicaciones lingüísticas y la imposibilidad del conocimiento absoluto en la certidumbre. No se ha de tener nostalgia por el absolutismo perdido, ni siquiera resignación –lo cual caracteriza a los pensadores existencialistas–, sino que se trata de abrazar, sin miramientos, esta nueva perspectiva, reconociéndola como parte del progreso del entendimiento humano. Este entendimiento supone el reconocimiento de los propios límites. Precisamente, a partir del reconocimiento del devenir inexplicable será posible derrumbar los principios absolutos que nublan nuestra percepción de la realidad.

Hasta aquí un breve recorrido histórico de las principales concepciones de la nada que han sido significativas en mis propias elaboraciones. En el siguiente capítulo hago referencia a una serie de distinciones que deben hacerse entre la nada y otros conceptos asociados cuyo significado es diferente.

II. DISTINCIÓN ENTRE LA NADA Y OTROS CONCEPTOS AFINES

En el capítulo anterior se aludieron varias concepciones sobre la nada que fueron fundamentales en la construcción de mi propia concepción. Es importante ahora que el lector se desprenda de otras concepciones que le son afines a la nada, pero que hemos de separar a fin de no confundir conceptos. Tal tarea corresponde a este apartado.

Entre los conceptos derivados de la nada que hay que distinguir de la nada misma, bien para encontrar semejanzas o diferencias, está el del *no-ser*. En este capitulo se muestran los argumentos esenciales para entender que la nada no es el no-ser y que éste es sólo una manifestación de la misma. Asimismo se aborda la distinción entre la nada y el nihilismo haciendo notar que el segundo es sólo una forma de apreciarla, dando por entendido que no es lo mismo el concepto que lo conceptuado. También se incluye la distinción entre la nada y el vacío espacial, que tantas implicaciones tuvo y tiene para el terreno científico, principalmente para la física y el estudio del universo. El capítulo cierra con una serie de referencias significativas sobre el concepto del cero en las matemáticas y su implicación cultural con la nada.

Distinción entre la nada y el no-ser

Para esta primera parte se hace una división expositiva en dos líneas fundamentales. La primera en cuanto a la contingencia del no-ser, con referencia a múltiples comentarios y posturas propias y de otros filósofos. Intentaré demostrar cómo el hecho mismo de la contingencia del no-ser lo imposibilita para ser llamado la nada, la cual entre sus categorías incluye la de no ser contingente. Posteriormente dedicaré un apartado especial a la idea aristotélica del no-ser y las implicaciones que desde el filósofo de Estagira podría tener tal concepto.

La contingencia del no-ser

Con respecto a la habitual confusión entre el no-ser y la nada, podemos situar que en el pensamiento occidental este debate se inició cuando Parménides asoció la nada únicamente al no-ser, condicionando así la mayor parte de la especulación posterior, incluidos Platón y el mismo Aristóteles. Sin embargo, ahora partimos de la idea de que la nada es anterior al ser, la que lo hace posible.

En ese sentido, entiendo el no-ser como el término idóneo que representa aquello que está opuesto al ser de un ente. El no-ser, en un sentido simple, sería la negación del ser en cuanto que es como es. Por tanto, el no-ser de un modo de ser particular sería distinto al no-ser sustancial. En otras palabras, podemos aplicar el no-ser con respecto a aquello que está en contraparte de un ente. Esta contraparte está referida a los cambios de categoría, lugar o cantidad, en una dialéctica inevitable con el ente que se modifica. La posible negación del ser acontece a partir de constantes intervalos de actos y potencias, en donde el ser es en acto y, una vez que llega a la potencia (debido a la posibilidad que la nada fecunda), su anterior actualidad se reduce a un no-ser.

De manera distinta acciona la nada, no es negación del ser sino anterior al mismo, se vincula como antecedente potencia de ser. Obviamente, existe una dialéctica entre la nada y el no-ser, pero eso no supone su igualdad. Es decir, cuando algo es, siempre lo es de un modo particular y a este modo particular le corresponden muchos modos en que no se es, y estos modos se encuentran arropados en la nada pero no *son* la nada.

Por ejemplo, si hablamos de una persona que vive, llamémosla Rocío, tendríamos que decir sobre la vida de Rocío que ésta tiene un no-ser, es decir, la tal Rocío como una "Rocío muerta" está en el modo de no-ser que todavía no es pero que podría llegar a ser debido precisamente a que Rocío está viva. Si Rocío no hubiese estado viva nunca, entonces la posibilidad de la Rocío muerta no existe tampoco a la manera de no-ser, no sería un no-ser, sería nada pues aún no habría sido y como no habría sido no podría estar en modo de no-ser posterior a ser ella. Una vez que Rocío existe hay ahí un *ser*; ya que éste existe le corresponde un *no-ser* latente

que corresponde a cuando deje de vivir. Éste, su no-ser, es siempre contingente al requerir, de manera ineludible, el ser del ente que se negará. Ahora bien, cuando el no-ser lo es de algo –o alguien– he dicho que es contingente aunque no sea aún un ser, pero requiere de lo que sí es para estar en referencia a ello. ¿Dónde está ubicado entonces el no-ser –dentro del plano metafísico del que hablo–, en la nada o en el ser? Desde mi perspectiva, se encuentra en la nada, pero en la nada que está en referencia al ser, por tanto no en la Nada (con mayúscula) que es antecedente a todo ser y además incontingente en forma total. El no-ser no es la Nada pero puede asociarse a la nada, una nada relativa a lo que es.

Todo ente que *es* tiene también un modo de ser particular; a este modo particular le corresponde una manera contraria e inversa de ser en la medida en que existe la posibilidad del cambio. El no-ser es la contraparte del ser que es en acto, su negación, su opuesto; tal opuesto aún no acontece en el plano del ser, pero la nada lo faculta en la medida en que éste, como contraparte del ser, aún no es. Al mismo tiempo, el ser posibilita el no-ser en proporción a que su ser mismo supone la existencia potencial de una contraparte que aún no es y que, debido a la relación que guarda con el ente que es, se convierte en un no-ser específico. En parte este aspecto distingue al no-ser de la nada, el no-ser siempre está en referencia a aquello que sí es y que es algo específicamente sujeto a eso. Su modo referencial supone la negación de un ser; debido a que no se puede constituir como la negación de nada, entonces el no-ser es siempre contingente.

Dicho en otras palabras, el no-ser es para la nada lo que el ente es para el ser. No hay ente sin ser, no hay no-ser sin la nada. El no-ser, he dicho, es la nada (con minúsculas), siendo así no hay nada sin una Nada proveedora. Ahora bien, así como no hay ente sin ser, tampoco hay ser sin ente, a menos que sea precisamente la nada. La nada es, en ese sentido, un modo de ser sin entidad. A diferencia del ser que está en referencia forzosa a un ente, la nada no está en referencia forzosa al no-ser, ni al ser y mucho menos a los entes. Por lo anterior, es superior a los tres, además de su antecedente y consecuente.

Por otro lado, si aludimos a la posibilidad del no-ser del no-ser, en este sentido estaríamos hablando del ser simplemente. El ente siempre contiene el ser en cuanto que *es*; la nada sería la identidad del ser sin ente. En ese sentido, no podemos hablar de la nada de la nada puesto que esto mismo sería la nada en sí.

He dicho que la nada es lo que posibilita el advenimiento de la actualización del no-ser. En esa óptica, la nada es el contenedor que permite que el no-ser, que está en potencia del ser en acto, se vuelva un ser en acto; sólo así se entendería el nacimiento de la nueva modalidad del ser o del cambio. No es esto una comprobación del surgimiento del ser a partir de la nada, es la prueba específica de la interacción del ser y el no-ser debido a la nada; no surge un nuevo ser en acto de la nada sino de la negación actualizante del ser en acto anterior al cual sustituye. El nuevo ser es actualización del no-ser en potencia –previo– y a la vez es contraparte del ser en acto antecedente. Lo que origina que tal suceso se lleve a cabo no tiene que ver con una intencionalidad de la nada, sino que ésta permitió el proceso mismo por el hecho de *ser* nada.

A estas alturas se me podría preguntar: ¿cómo es que existe la materia o de dónde ha salido ésta si al principio era la nada? La cuestión que yo preveo es aún más profunda: ¿cómo es que el ser es si sólo había nada antecedente al ser? Esto podría responderse con una de dos opciones posibles: la nada ha convivido siempre con el ser o la nada es previa al ser. No asumiría que el ser sea antecedente a la nada; en ese caso quedaría pendiente responder a cómo es que del ser se desprende la nada. Asimismo, es válido cuestionar cómo es que de la nada se desprende el ser. Mi posición es que la nada y el ser se interrelacionan de modo interactivo hoy en día, pero que entre ambos la contingencia (o dependencia) fluye del ser hacia la nada, no a la inversa. Lo anterior supone que aunque hoy conviven el ser y la nada, en un principio la nada antecedió a lo que es; aun así, esto no implica que de ella se *desprenda* el ser.

El usual error cometido en este tipo de cuestiones consiste en asumir que ha habido un principio y que existe un origen inicial de todo. Estamos en el momento propicio para considerar que no ha habido tal inicio y que tales explicaciones han surgido como consecuencia de nuestra fic-

ción organizadora del tiempo. No podemos asumir que hubo un principio; de ser así, la absoluta Nada lo habría facultado sin la conciencia (corpórea o no) que atestiguara esos hechos. En el momento en que hubiese alguna conciencia capaz de registrar tal circunstancia, ahí habría un ser.

Todos los cambios que hemos visto y hemos aprendido sobre la evolución, el *Big-Bang* o cualquier teoría que suponga los cambios está centrada en la modificación del ser en cuanto a su modalidad de ser o incluso en su paso al no-ser. Pero tales cambios no son cambios que le sucedan a la nada; la nada no puede cambiar. Si la nada es, entonces siempre ha sido nada, pues no podría cambiar de no-ser a ser debido a que si cambia ya no es la nada. La nada es siempre (no siendo) y por ello antecede al ser que en sí mismo contiene la posibilidad de cambiar. Por tanto, si hemos de definir sobre qué antecede a qué, entonces responderemos que lo que no cambia antecede a lo que cambia, pues lo que cambia pudo haber no sido para luego ser y luego modificarse. Por otro lado, lo que no es (siendo) –la nada– no puede cambiar y por ello no puede tener algo que lo anteceda; de ser así supondría el cambio de no haber sido a ser, lo cual es contradictorio.

Se me podrá cuestionar: ¿podría la nada, en su facultad de no cambiar, haber sido siempre sin ser? Efectivamente es así, por ende la nada antecede a todo. La consecuencia de ello es que hay un inicio del ser en cuanto a mostrarse, pero no un inicio del ser en cuanto tal. Si hubiese un inicio del ser en cuanto tal, entonces a ese ser que inicia –en cualquier momento que esto sea– le corresponde una nada contenedora previa. No hay manera de que el ser anteceda a la nada, con inicio o sin él. Esto puede aplicarse en forma idéntica al Ser y a la Nada.

Coincidimos, entonces, con la siguiente conclusión: "la nada no debe confundirse con el No-ser […]. La nada es la nonada, lo no nacido […] y por tanto anterior al Ser, no su negación".[185] De tal manera que la nada es posibilidad absoluta de devenir, incluido en tal devenir todo lo que es.

[185] James Heisig, *Filósofos de la nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kioto*, p. 12.

Sobre la cuestión anterior es necesario ejemplificarla concretamente refiriendo un cambio en la categoría de la cualidad partiendo del ser humano. Si decimos que Felipe (por decir un nombre) es un hombre ignorante, esto es debido a que la ignorancia está en acto en él, por lo que es en acto un hombre ignorante; pero esto supone una negación posible (que aún no es, por lo que permanece en la nada) que sería a la vez la contraparte específica de tal afirmación: Felipe es un hombre sabio. En el momento antecedente, el no-ser del Felipe ignorante es el Felipe sabio que está en potencia. Aristóteles afirma que "no solamente es posible que algo se genere accidentalmente a partir de lo que no es, sino que, además, todas las cosas se generan a partir de algo que es, ciertamente, en potencia, pero que no es en acto".[186] Así, el no-ser en acto es Felipe sabio que necesariamente está en relación específica con el Felipe ignorante (que es el ser en acto); por tanto, cuando Felipe sea sabio tendrá también un nuevo no-ser en potencia que consiste en cualquier posibilidad futura de Felipe que aún no ha sido. Dos de estas cuestiones pertenecen al ámbito de la nada: el Felipe sabio como acto y el Felipe con otras características en potencia de ser; ambas cuestiones son *aún no* nacidas, aún no es posible más que su posibilidad, aún son un *no-ser.* De esto se deriva que la nada es anterior al ser y también al no-ser que le corresponde al ente en cuestión. Por tanto, incluso antes de que Felipe sea (independientemente de si ignorante o sabio) la nada es.

El devenir que la nada permite, que derivó el advenimiento al ser de Felipe como ente con cualidades, supone la existencia del no-ser de cada una de las cualidades de Felipe así como el no-ser de Felipe mismo. Esto nos lleva a reconocer que el no-ser está implicado en una dialéctica con el ser en todas sus categorías: la sustancia, la cualidad, la cantidad y la ubicación física. De tal manera que hay tantas formas de no-ser de Felipe como modos de ser tiene el mismo Felipe. La nada es anterior a todas estas posibilidades; una vez que estas posibilidades se hayan realizado, el no-ser será (nuevamente) la contraparte de todas éstas, aun con la implicación de la nada facultativa del no-ser.

[186] Aristóteles, "Lambda", sección II, en *Metafísica,* 1069b 18-20.

En lo referente al no-ser de la sustancia de Felipe, podemos decir que sólo hay no-ser sustancial en la medida en que una sustancia determinada es. La nada es anterior a la sustancia y una vez que la sustancia logra ser ésta también tendrá un no-ser. Por su parte, en los cambios sustanciales, o el advenimiento de la actualización del no-ser sustancial en potencia que ahora es, el nuevo ser en potencia o sustancia en potencia tendrá nuevamente un no-ser que le corresponde. Por lo anterior se advierte que todo lo existente supone un no-ser que lo acompaña latente. Cada sustancia que emerge, así como cada nueva categoría del ser, cuando aún no contienen un no-ser, son la nada. Por derivación de esta afirmación se entiende que la nada es lo único que no tiene un no-ser. Paradójicamente, la nada es afirmativa, una sustancia inamovible sin materia ni cambio.

Siendo así, la nada se refiere a aquello que aún no ha sido sustanciado en algo que lo identifique contingentemente; por tanto, una sustancia tal constituye una indefinición no sólo categorial sino en sí misma. El no-ser no es la nada; esto se distingue en que lo primero existe en dialéctica con el ser y lo segundo (la nada) es incluso anterior al ser. La nada no es negación del ser, no representa tal carácter de negatividad. Por ende, la frase de Shakespeare sobre el dilema del ser y el no-ser no ha sido nunca el dilema entre el ser y la nada. La nada es superior al ser, por ello lo supera, así como la Nada al Ser. No hay tal cosa como un Ser absoluto, sino una Nada absoluta. Para un Ser absoluto no hay cambio posible, de ahí que esto suponga que no sea algo existente pues no contendría la categoría fundamental de lo existente: cambiar. La Nada absoluta es independiente a la existencia del ser; en el caso de la existencia del mismo (de lo cual somos evidencia), permite el cambio y el movimiento a la manera de una nada contenedora del no-ser.

La nada no presupone al ser pero no la podemos entender sin esa presuposición. Tampoco está separada de los entes, simplemente los acompaña hasta que dejan de ser. Cuando algo *es*, le corresponde un no-ser; a todo lo que le corresponde un no-ser lo acompaña una nada, aquella a la que vuelve todo ser tras la destrucción plena y sustancial de sí.

Finalmente, en el entendido de la asociación de la nada con el no-ser, debo hacer referencia a dos formas de la nada o dos tipos de nada.

Uno, la Nada (con mayúsculas) a la que llamo Nada absoluta que es anterior al Ser, y otro, la nada (con minúscula) que es la posibilidad de ser, distinta al ser que ya es y que contiene en acto un no-ser con potencia de ser algo distinto. A este tipo de nada se la puede llamar relativa y es la que podemos comprender parcialmente; por el contrario, a la Nada absoluta sólo se la puede intuir o contemplar (sin ver ni comprender) místicamente. Aunque en el título de este libro he aludido a la contemplación de la Nada, es requerido que tal proceso de contemplación sea antecedido por una mirada a la nada, la cual ha sido objeto de mis exposiciones; asimismo, a la nada se la puede explicar y comprender, forzosamente, en referencia al ser, de cuya comprensión es una alternativa.

Aristóteles y el no-ser

Aunque ya había referido a Aristóteles en el capítulo anterior, es oportuno retomarlo en este punto por sus constantes alusiones a la cuestión del no-ser, al respecto de las cuales tengo una postura distinta. El filósofo de la escuela peripatética afirma con claridad que "no puede pasarse del no-ser al ser, pues era y es un axioma que ninguna cosa puede generarse de lo que no es";[187] por mi parte, asumo que el no-ser permite el logro de que algo sea lo que antes no era. No es el no-ser el origen o causa directa del movimiento; tampoco lo es la nada, sino que ésta es su causa final, condición necesaria para el mismo movimiento. Hemos dicho también, esta vez de acuerdo con Aristóteles, que el no-ser se asocia siempre al ser del que es referencia a la manera de antítesis. Está claro que no hay antítesis sin tesis, ni viceversa.

Se puede hablar del no-ser en tres sentidos: *1)* según las categorías, en forma negativa; *2)* en la forma de una afirmación falsa; *3)* como algo que *existe* según la capacidad de cambio o en función de la potencia. Además, lo que existe potencialmente no puede actualizarse en una cosa cualquiera, sino de acuerdo a la capacidad ontológica de aquello de lo que es negación.

[187] Aristóteles, "Lambda", sección III, en *Metafísica*, 1069b 26.

El instante en que Aristóteles creó su teoría de la privación fue decisivo para explicar lógicamente el no-ser de Parménides.[188] Sin embargo, los conceptos que Aristóteles utiliza en tal explicación, los de generación y privación, son una clara analogía al no-ser. En algunos de sus escritos transluce que algo puede ser y no ser al mismo tiempo, puesto que "de una casa sin materia o de la salud sin materia se puede decir tanto que son como que no son".[189] No obstante su negación del no-ser, reconoció que hay cosas que son y no son al mismo tiempo.

Según Parménides, sólo un mundo estático puede ser inteligible, por lo que el movimiento y el cambio no son inteligibles. Platón superó en parte a Parménides al conceder que en el mundo terrenal o sensible lo único que tenemos son opiniones pero no conocimiento verdadero, no un saber. Para Aristóteles la materia es eterna, por tanto, lo que puede modificarse es la forma de la misma mediante el cambio; a la vez, esto supone *algo más* que genera tal cambio. Por ello en todo cambio es distinguible la materia que se cambia, la forma en la que cambia y aquello que produjo el cambio. Una sustancia nace siempre de una sustancia. Ésta es la explicación del concepto de "materia, privación, forma" que tanto utilizó el estagirita.

Del mismo modo que en las cuestiones lógicas las premisas generan la conclusión y la conclusión depende de las premisas, en las cuestiones físicas las potencias dependen del acto, no el acto de las potencias. La materia es el antecedente necesario, la potencia está siempre en función de algo que deba actualizarse.

Heráclito afirmaba que la naturaleza tiende a lo opuesto y que es ahí donde puede producirse la concordancia; con él, todo cambio cualitativo fue explicado como "tránsito a lo opuesto". Por tal motivo es importante distinguir entre movimiento (de un lado a otro), cambio cualitativo (de un modo de ser a otro) y generación (de una sustancia a otra).

Así pues, entre el no-ser y la privación hay una diferencia que Aristóteles no atendió: el no-ser absoluto no tiene privación pues la privación

[188] Véase Ingemar Düring, *Aristóteles. Exposición e interpretación...*, p. 326.
[189] Aristóteles, "Zeta", sección XV, en *Metafísica*, 1039b 26.

acontece cuando algo es. A partir de ahí puede argumentarse que la nada es una absoluta no-privación. El resto de las cosas materiales y contingentes tienen posibilidad de ser privadas, por esto padecen el cambio que radica en función del no-ser latente en su ser. El cambio es de un ser a otro o de una privación a otra, pero no de la nada al ser, sino debido a la nada. La nada no priva, es la privación en sí misma; la privación no está privada.

En la triada aristotélica de materia-privación-forma, la nada es la posibilidad de la privación; de tal modo, en el ser está la nada posibilitándolo y permitiendo su cambio sin ser el cambio mismo ni su origen directo. La nada no es el cambio, el cambio es una consecuencia de la nada, de la existencia de la materia y de la forma. En ese sentido, la privación como potencialidad es eterna. Aun el supuesto azar o la espontaneidad tienen un nexo causal con la cosa, lo cual es obvio, ya que la cosa que cambia lo hace por influencia de algo más, no por lo que entendemos ingenuamente como azar. Lo fortuito puede estar en relación con la naturaleza, pero no hay azar absoluto si consideramos las conexiones casi infinitas que están interconectadas a todo lo que sucede a pesar de que nos sean incomprensibles.

Es válido preguntarnos por el motivo que hace que sucedan ciertas cosas en nuestra vida. Aunque algo no se haya elegido directamente, o cuando un evento aconteció sin el ejercicio consciente de nuestra voluntad, no debiera juzgarse que estamos frente a un hallazgo del azar, sino que permanece oculta para nuestro conocimiento la causalidad de tal hecho.

Las relaciones de ideas, incluidos los aprendizajes gestados a partir de asociaciones, tienen una causalidad; a pesar de que las conexiones entre las neuronas suceden sin la voluntad del individuo existe una lógica implícita. Uno puede, por ejemplo el lector, esforzarse por recordar algo, pero el movimiento directo de la neurona con otra no es propiciado por la voluntad sino a partir de la conexión con alguna idea surgida por el esfuerzo de recordar; a partir de la idea derivada de tal esfuerzo podremos realizar nuevas conexiones y –con suerte– recordar lo que deseábamos. ¿De qué manera se conectó una idea con la otra? No se trata del azar; tam-

poco es algo que está totalmente bajo nuestro control, de ser así siempre recordaríamos lo que quisiéramos.

No todo lo que no está bajo la autoridad de una volición es azar; no obstante, comúnmente se utiliza tal término para evitar referir a una causalidad que no se comprende. Esa causalidad no comprendida no es otra cosa que la relación del ser con la nada. Esta relación no siempre es concebida, pero no por ello deja de ser existente. El lector, que ahora tiene alguna idea conclusiva tras leer esto, puede constatar que tal producto logró generarse al asociar sus propios saberes con los que ofrece lo leído. ¿Dónde estaban esas conclusiones anteriormente? Latentes, aún sin ser. ¿No es esa una dialéctica entre el ser y la nada?

Distinción entre la nada y el nihilismo

El no-ser está implicado con el ser a través de una dialéctica interdependiente en la que no hay ser posible sin un no-ser de sí mismo. Cuando hablamos del no-ser como negación del ser se lo suele asociar con algo despreciable tal como sucede con todo aquello que representa lo contrario a la afirmación. Sin embargo, cualquier cosa que sea afirmada puede también vincularse a lo negativo puesto que todo ser es el no-ser de su no-ser. Al final no hay afirmación o negación absoluta (menos aun en lo moral), sino que se trata solamente de cuestiones causales; la temporalidad del ser y del no-ser permite que la afirmación de cada uno de ellos suceda en forma alterna.

No hay manera de afirmar algo sobre lo que *es* sin la consideración del no-ser. Por ello si lo que se menciona sobre algo siempre está sujeto a la duda y a la variación es sólo desconocimiento y distorsión lo que hemos expresado; desde los mismos parámetros podríamos reconocer, en caso de expresarnos sobre nosotros mismos, que cada persona es lo que no es o, más comprometidamente, que "soy lo que no soy" o que "no soy el que soy". Lo anterior es muy distinto al nihilizador "yo, el que no soy"; el ser no es la nada, sino que ésta es antes de aquél. Todo

lo que es volverá a la nada de la que surgió. La muerte aún no es pero será. Seré nada, tal como lo será también quien ahora lee.

Son varios los pensadores que han incursionado en el terreno del nihilismo. Sin embargo, existe una clara diferencia entre el nihilismo que, según Volpi, algunos consideran como "la causa esencial de los males que afligen al hombre contemporáneo",[190] y la posición nihilista derivada de la concepción de la nada que aquí propongo; esta última busca ser una de las posibles alternativas para la confrontación con el nihilismo que no ofrece posibilidades.

Para la comprensión del término "nihilismo" debe ubicarse su origen plenamente occidental, emparejado con el advenimiento del idealismo alemán. Sin embargo, antes de cualquier abordaje que pudiese llamarse nihilista la nada era ya lo que era; el nihilismo no crea la nada, sino que es una forma de concebirla y entenderla, una de varias.

Con nihilismo o sin él, la nada es un tópico fundamental para el quehacer filosófico. Tal como lo expresa Heidegger:

> La piedra de toque más dura, pero también menos engañosa, para probar el carácter genuino y la fuerza de un filósofo es la de si experimenta súbitamente y desde los fundamentos la vecindad de la nada en el ser del ente. Aquel al cual esta experiencia lo obstaculiza, está definitivamente y sin esperanza fuera de la filosofía.[191]

Ahora bien, para la distinción que nos ocupa entre la nada del nihilismo y la nada que aquí propongo conviene hacer un breve análisis sobre la palabra nihilismo. El término *nihil* que en latín hace referencia a "nada" fue tomado en su categorización de "nihilismo" por varios autores del siglo XIX. Tal como Volpi refiere,[192] Turgueniev utilizó un abordaje nihilista en su novela *Padres e hijos* logrando describir la actitud de Bazarov, un personaje que, situado en la Rusia de 1859, mantenía una actitud rebelde hacia sus padres y el sistema social dominante de la

[190] Franco Volpi, *El nihilismo*, p. 15.
[191] Martin Heidegger, *Nietzsche*, p. 382.
[192] Véase Franco Volpi, *op. cit.*, pp. 19-22.

época. Esta manera de entender el nihilismo como forma de rebeldía no es necesariamente negativa; puede especularse la posibilidad de dos acepciones: "en la positiva, la destrucción filosófica de todo presupuesto y todo dato inmediato; en la negativa, por el contrario, la destrucción de las evidencias y las certezas del sentido común por parte de la especulación idealista".[193]

Hegel abordó el tema cuando advierte, en su juventud, que una tarea fundamental de la filosofía es el conocimiento de la nada, llegar al cumplimiento de la verdadera nada. Sin embargo, la primera teorización auténtica de una posición filosófica que puede ser calificada como nihilismo, aunque en ausencia del uso explícito del concepto, aparece en *El único y su propiedad*, obra de Max Stirner en la que se defiende la creación de un sentido individual que rompa las ataduras del pensamiento trascendente o determinista por mediación de la nada. Otro alemán, Schopenhauer, asumió con valentía el escabroso asunto y afirmó, en referencia a un canto de Goethe, que "sólo después de que al hombre se le han quitado todas las posibles pretensiones y ha sido remitido a la desnuda y pelada existencia, se hace partícipe de aquella tranquilidad de ánimo que constituye el fundamento de la felicidad humana".[194]

En la obra de Schopenhauer se observa un nihilismo prometedor que puede fructificar, bajo ciertas condiciones, en algo benéfico para el ser humano. Otro de los nihilismos más representativos es el de Nietzsche, con quien el concepto "nihilista" terminó por encontrar un lugar en la filosofía occidental. Sin embargo, las interpretaciones comunes del pensamiento de Nietzsche, sobre todo de su propuesta de eliminación absoluta de todo constructo posible, han generado, equivocadamente, animadversión y recelo; de manera exagerada ha sido relacionado con cuestiones de decadencia, pesimismo e inhumanidad. En ese sentido, la desaprobación que se ha dado al término nihilismo no ha permitido la consideración de una concepción de la nada que sea partícipe en el desarrollo individual y social del hombre contemporáneo.

[193] *Ibid.*, p. 25.
[194] Arthur Schopenhauer, *Parerga y paralipómena*, pp. 431-432.

La diferencia esencial entre la nada y el nihilismo es, pues, que el segundo tiene por objeto de comprensión a lo primero. Sin embargo, no lo logra completamente y tampoco es el único abordaje posible de la nada. A pesar de que el término "nihilismo" se asocie comúnmente a destrucción, habrá que considerar la posibilidad de entender la nada fuera de los nihilismos comunes; es oportuno abordar una nada exenta de la etiquetación nihilista o entender un nuevo modo de nihilismo que no agote las posibilidades de realización del individuo humano, sino que las reivindique al negarlas, desinteresándose por ellas.

Entre los puntos de convergencia entre la concepción de la nada que aquí se propone y el nihilismo en particular, está el reconocimiento de que el devenir no apunta a algo concreto y definido, sino a la nada misma. Por tanto, coinciden en el reconocimiento de un finalismo de las cosas que no está determinado por las valoraciones humanas, por los afectos o intereses personales, sino que escapa de nuestra percepción y cognición. También hay similitud cuando se asume la inexistencia de un principio unificador que determina el devenir y, por tanto, se reconoce que no hay un sentido universal para la vida humana.

Por otro lado, la divergencia principal entre la nada de los nihilismos antecedentes y la concepción de la nada presentada aquí consiste en que la segunda debe ser considerada como un medio necesario e irrenunciable para la humanización, además de representar un paradigma alterno metafísico que conduce a un entendimiento distinto del sentido de la vida humana y no al desánimo o al abatimiento.

Asumir la nada nos permite entender que no existen las realidades unívocas y que, tal como afirma Volpi, "no tenemos más una perspectiva privilegiada –ni la religión, ni el mito, ni el arte, ni la metafísica, ni la política, ni la moral y ni siquiera la ciencia– capaz de hablar por todos los otros".[195]

Ciertamente, asumir la nada puede propiciar la conciencia de que estamos sin raíces, sin metas preestablecidas o trayectorias definidas; la nada adviene un devenir que permanece inexplicable a nuestra cognición. En este esquema no hay una sola vía de entendimiento de lo que es

[195] Franco Volpi, *op. cit.*, p. 173.

el desarrollo o progreso de lo humano; de ello resulta que no es posible admitir una veta que se autoafirme como la única posible. Los seguidores que recorren un camino predefinido son ciegos a la realidad de la nada.

El progreso de lo humano o lo que sea mejor para los individuos no se define en función de un paradigma particular que pretenda ser general, sino que debe adoptarse a partir de las condiciones específicas de cada humano. No hay principios genéricos o una moral universal, lo que existe es la posibilidad de reconocer que nuestras concepciones son limitadas, cambiantes, inmanentes y frágiles; a partir de ahí se comienza. El humanismo universalista o cualquier idea que pretenda afirmarse unívocamente como lo mejor para la persona humana no es más que una quimera.

Asumir el progreso humano desde el enfoque de la nada conlleva reconocer la imposibilidad unívoca del mismo y la polivocidad de significados personales posibles a través de la nada. No se trata de vivir aislado de las convenciones, sino "operar con las convenciones sin creer demasiado en ellas",[196] asumiendo que sólo *son* en la mente humana y por tiempos muy limitados.

Distinción entre el vacío y la nada

El vacío es la manifestación física de la ausencia de algo, nada más. El vacío de algo o de alguien sólo es posible en el sentido de la ausencia de lo pensado. Por ejemplo, la afirmación de la ausencia de un individuo en algún sitio sólo puede acontecer si se tiene conciencia de que tal individuo existe. Notar una ausencia requiere un saber antecedente; en contraparte, el vacío se refiere a una ausencia de todo, al menos de todo lo cognoscible.

No es el vacío la causa del movimiento, sino que, como espacio disponible, es su posibilidad. Su existencia es un requisito sin el cual es complejo entender el movimiento. Hegel aludió que Aristóteles era contrario a la afirmación de que el vacío es la *causa* del movimiento;[197] si bien el movimiento es lo que permite que algo se mueva no es el move-

[196] *Idem*.

[197] Véase Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, p. 280.

dor, no es la causa directa del movimiento. Por ello, el no-ser, entendido como ausencia de algo, es similar al vacío en el ámbito de lo perceptible y pieza fundamental para permitir el movimiento. No es el espacio la causa del movimiento, sino la necesaria situación para que sea posible.

El lugar, los límites, el tiempo, la materia y la nada

Uno de los temas principales de la *Física* de Aristóteles –en la cual me centré para responder al título de este apartado– es el de la materia y la relación de ésta con los límites, el lugar y el espacio.

Para Aristóteles "el lugar o espacio no son aquello en donde algo está, sino que el lugar existe junto con la cosa, pues junto con lo limitado están los límites".[198] Esto permite entender que la totalidad de un cuerpo es sólo una totalidad relativa en cuanto que para que exista el ente se requiere el límite del ente mismo. Desde mi perspectiva, algunos de esos límites no son propiamente físicos, sino también metafísicos; si Aristóteles hubiera pensado en ello habría podido abrir la puerta al no-ser como posibilitador del cambio. Ciertamente entre los límites del ser está su no-ser correspondiente.

Debido a las constantes transformaciones que sufrió el concepto de *hyle* en Aristóteles, debemos delimitar que no se refiere sólo a "materia", sino a la indeterminación de la misma, por lo que al hablar de hilemorfismo nos referimos a la indeterminada forma del hombre, la cual está en constante potencia y posibilidad de modificación. Por ello, el hombre es indeterminación determinada, o bien, una determinada indeterminación.

Para Platón, el espacio sufre cambios y se configura mediante lo que entra en él como si el espacio fuera llenado; con Aristóteles el espacio siempre continúa como límite de la materia sensible. De acuerdo a la concepción aristotélica, "el espacio, como límite de la cosa, determinado métrica y geométricamente, es inmutable y uno con la cosa".[199] Se necesita el espacio para que exista el ser, por ello el espacio es más

[198] Aristóteles, *Física*, II, 212a 6 y 29.
[199] *Ibid.*, II, 212a 20.

originario que el ser, pero no podría haber tampoco espacio sin ser. El espacio opera como límite y el límite requiere de "lo limitado". Ahora bien, la distinción entre el espacio y la nada consiste en que el espacio es la manifestación física de la nada a nuestros ojos; en el sentido estricto de su relación con el ente, la nada favorece el cambio al permitir el desplazamiento espacial.

Por otro lado, debe aclararse la distinción entre espacio y vacío. Si bien el espacio es la distancia entre dos cuerpos, en aquello que vemos "aire" hay algo también. Todo espacio está ocupado y se vuelve un lugar. Un lugar es el sitio en donde algo está. "No existe lugar fuera de las cosas, sino sólo como la determinación geométrica y métrica de la cosa que puede padecer movimiento".[200] Por ello, en el cuerpo está *su* lugar que ocupa, el lugar está siempre esclavizado al cuerpo móvil. El lugar es siempre donde estamos, no cambiamos de lugar sino de contexto físico.

El espacio es lo que está en la distancia de algo y otra cosa próxima. Por otro lado, cuando realmente hay un vacío como ausencia plena, aun ahí hay un algo que es la nada, es decir, posibilidades absolutas. Tanto el vacío como la nada son el no-ser siendo.

Tal como el calor se encuentra en lo que está caliente, el movimiento está en lo que está siendo movido y el lugar se delimita en referencia a lo que se ubica en él (o en sus proximidades), el ser es una condición de la existencia del lugar y un requisito que facilita nuestra percepción de la nada. A su vez, la nada es una condición del ser y se mantiene independiente a nuestra percepción. El estagirita no se dispuso a una relación conceptual con la nada porque no asumió la realidad del vacío. Esto se muestra en su siguiente afirmación: "puesto que hemos demostrado que no existe el espacio en sí, se sigue de ello que tampoco existe un espacio vacío".[201] La nada que podría haber percibido Aristóteles se quedó sólo en su concepto de límite del ser. Por ello, cuando se habla de la imposibilidad del vacío no se debe a la imposibilidad del mismo, sino a los conceptos preconcebidos de lugar. El error consiste en que al asumirse que no hay

[200] *Ibid.*, II, 212b 27.
[201] *Ibid.*, IV, 214b 33.

lugar "descontenido" se concluye que no hay vacíos. Podría considerarse que el vacío también puede contener nada o estar lleno de ella.

En lo que respecta al tiempo, Aristóteles dejó muy claro que sólo existe en la medida en que ocurra un movimiento. Sólo cuando se añade un antes y un después hablamos de tiempo pues "el tiempo no es idéntico al movimiento, sino que es el movimiento en cuanto que tiene un número".[202] Ahora bien, sin el hombre que cuenta el tiempo no habría lapsos medidos pero sí un tiempo acontecido. El tiempo y el movimiento existen aunque ningún ente los observe, pero no pueden existir sin aquello que se mueve. Distinto es que algo se mueva y que alguien lo capte; sólo lo segundo es prescindible para que exista el movimiento.

Para Aristóteles, la percepción del antes y el después supone la existencia del alma, la cual representa la conciencia en el glosario aristotélico. El estagirita afirmó:

> Si no se admite la existencia del numerante, es imposible que exista lo numerable, por lo que no existiría el número […] pero si es cierto que en la naturaleza de las cosas sólo el intelecto o el alma que está en ellas tiene la capacidad de numerar, resulta imposible la existencia del tiempo sin la del alma.[203]

De tal modo, la estructura hilemórfica de la realidad sensible, que implica necesariamente materia y potencialidad, es la raíz de todo movimiento. Del mismo modo, "no puede haber un paso de la potencia a un acto sin que exista ya un motor en acto".[204] Lo que siempre es, *es* la nada; por su mediación se posibilita la potencia de las cosas y se realizan todos los cambios, abarcando desde que algo es como acto hasta que todas sus potencias se actualicen o no. Sin embargo, "lejos de contribuir a la introducción de la nada, el devenir viene a ser para Aristóteles como el cambio que conduce a la plenitud del ser".[205] Aun así, no puede entenderse el

[202] *Ibid.*, IV, 219b 3.
[203] *Ibid.*, IV, 223a 21-26.
[204] Giovanni Reale, *Introducción a Aristóteles*, p. 72.
[205] *Ibid.*, p. 73.

cambio sin la implicación de la nada, puesto que el devenir mismo del que habla Aristóteles es permitido por su causa. El devenir supone un sustrato que es el ser potencial, pero tal ser potencial es el límite del ser actuante, un límite que no supone una ruptura lineal.

Por otro lado, aunque podría sonar contradictorio, el hecho de imponer una categoría a la nada implica que se vuelva un algo. Es decir, poner adjetivos a la nada la reduce a la categoría de ente. Por ello, hablar de una "nada infinita" sería inútil e insostenible, tal como inadecuado sería concebir una "nada rugosa" o una "nada apestosa", lo cual finalmente la denigra. Se entiende que intentemos poner adjetivos a la nada para volverla comprensible, pero lo único que se logra es que lo conceptualizado nunca sea lo que intentamos conceptualizar.

Dicho sea de paso, con respecto a la imposibilidad de adjetivar la nada como "nada infinita", baste decir que el infinito es relativo al tiempo pero la nada es atemporal; la nada no tiene movimiento aunque todo se mueva debido a ella. Esa nada podría ser el centro de nosotros mismos, desde lo cual todo se mueve a nuestro alrededor. No es esto una nueva modalidad del solipsismo, sino sólo el reconocimiento de que el verdadero centro que nos pertenece tiene que ver con nuestra corporeidad. Si la nada posee al cuerpo no es del todo iluso suponer que se ubica en el centro de lo que somos y que es la parte profunda que no solemos tocar más que sigilosamente. El lugar de la nada no es sólo uno, sino que está ubicado en el centro de cada ser; ahí donde Aristóteles suponía que era el lugar de cada cosa y de cada ser, ahí es donde está el lugar de la nada: en el lugar del ser.

La nada y su vinculación con el cero

El cero en las distintas culturas que lo originaron

Como todo símbolo, el cero ha tenido múltiples interpretaciones en la historia de la humanidad. En Occidente, la ingenuidad y el miedo, con no poca presencia de ineptitud, empujó a las personas a vincular el cero con algo maligno. De hecho "en la Edad Media se consideraba el cero como obra del diablo o el diablo mismo, el gran supresor

del significado".[206] Aunado a lo anterior, está claro que "la antigua adicción Occidental a la lógica y a la filosofía analítica impidió el avance hacia una idea fructífera de la Nada como algo que podría ser parte de una explicación de las cosas que vemos";[207] es justo lo contrario lo que intento hacer en la presente obra.

Dejando de lado las relaciones fantasiosas del cero con el mal, debe afirmarse que el cero no es negativo ni positivo (como es obvio), está centrado en la estrecha franja entre ambas posiciones. Mucho menos, naturalmente, tiene una connotación moral.

En contraste con lo sucedido en el Occidente medieval, fueron tres las civilizaciones que introdujeron el cero a la serie de números y lo entendieron como algo previo a la existencia de los mismos. Las civilizaciones de los babilonios, los mayas y los indios[208] no se asocian directamente con las raíces del occidentalismo puesto que han sido obstaculizadas en su relación con Occidente.

Los más antiguos sistemas numéricos se remontan al año 3000 a. C. El primer sistema jeroglífico egipcio era de uno a nueve. No había necesidad del cero a menos que no hubiera una cantidad que contar; para los egipcios, que forjaron el primer sistema decimal de la humanidad, no existía la importancia del cero. Por otro lado, fueron los sumerios quienes incluyeron, además del sistema decimal, un sistema en el que el número 60 era una pauta de medición, de ahí hemos heredado el hecho de construir las horas de 60 minutos y éstos de 60 segundos.

En Babilonia, alrededor del año 400 a. C., se incluyó el cero para marcar una ranura vacía en las tablas que eran usadas para la simbolización posicional de un número. Este espacio o ranura vacía era similar al cero que conocemos hoy en día, de tal modo que ya había una noción del mismo. La cultura babilónica fue responsable de la "primera representación simbólica del cero en la cultura humana",[209] aunque sólo

[206] Robert Kaplan, *Una historia natural del cero. La nada que existe*, p. 233.
[207] John Barrow, *El libro de la nada*, p. 9.
[208] Véase *ibid.*, p. 25.
[209] *Ibid.*, p. 39.

fuese para referir un espacio vacío; su idea de tal espacio aún distaba del cero como aquello que está al inicio de cualquier numeración o como la resultante de la operación siete menos siete.

En Mesoamérica, 500 años d. C., los mayas crearon el uso del cero con notorias implicaciones entre éste y la realidad metafísica de la nada. En esta cultura se crearon varias representaciones para el cero: desde un hombre tatuado con la cabeza echada para atrás, hasta conchas de caracol, rostros, ojos y figuras aún no identificadas. Para los mayas, el dios de la muerte era representado por el cero,[210] dios que gobernaba a los nueve dioses de la noche. Con esto se comprueba que "la Nada, adecuadamente disfrazada de algo, nunca está lejos del centro de las cosas"[211] que suceden ordinariamente. Los rituales de los mayas se asocian con dar muerte a la persona que representaba el cero, pero ninguno de estos rituales evitó que al final Cero –el dios de la muerte– acabara con los mayas.

Precisamente la desaparición de las culturas babilonia y maya impidió que sus representaciones simbólicas del cero fueran recibidas por el resto del mundo. Tal crédito se lo llevó el cero de la India, el cual representaba el vacío o la ausencia. Al utilizar un sistema posicional, los indios desarrollaron el símbolo que hoy conocemos como el cero, el cual sustituyó la figura del punto con el que solían representar cuestiones aritméticas. La presencia del cero a la derecha de algún número suponía su multiplicación por 10, tal como hoy lo hacemos para distinguir el uno del 10; lo mismo hacemos, aumentando los ceros, para referir centenas o millares. Justamente una tradición de las mujeres indias es ponerse un punto en la frente lo cual supone aumentar 10 veces su belleza.

En la India, el cero estaba asociado con la idea de la nada e incluso surgió el concepto de *Bindu,* que simboliza la esencia del Universo a pesar de ser el objeto más insignificante posible, algo así como una nada de la cual podría fluir todo.[212] El término *sunya* también representa el vacío y puede asociarse al no-ser.

[210] Véase Robert Kaplan, *op. cit.*, p. 118.
[211] John Barrow, *op. cit.*, p. 9.
[212] Véase *ibid.*, p. 50.

En ese sentido, los indios fueron mucho más abiertos que los griegos y no tuvieron problema con la inclusión de la noción de la nada y la Nada dentro del espectro cultural colectivo. De hecho

> las tradiciones religiosas indias se sentían más cómodas con estos conceptos místicos. Sus religiones aceptaban el concepto del no-ser en pie de igualdad con el ser. Como muchas otras religiones orientales, la cultura india consideraba la Nada como un estado a partir del cual uno podría haber llegado y al que se podría retornar; de hecho estas transiciones podrían ocurrir muchas veces, sin principio y sin fin.[213]

El conjunto de significados que en la India tenía la Nada era muy amplio; entre otras cosas, podría significar lo no creado, no producido, no-ser, lo impensado, lo ausente, lo insubstancial, insignificancia, sin valor, indigno, nulidad, atmósfera, punto, espacio y varios más.[214]

En Grecia y en Roma, contrariamente a lo que podría esperarse, no se dieron avances de este tipo debido a las connotaciones negativas que existían sobre la nada. Por ende, en sus sistemas de conteo no se incluyó algo parecido a un cero. Aunque con menor reconocimiento en el ámbito intelectual, la India aportó al mundo un sistema de recuento que representa uno de los más grandes logros de la humanidad y que ha sido adoptado mundialmente. Inicialmente el uso del cero fue aceptado por la cultura china, posteriormente por los hebreos y entró a Europa por mediación de la cultura árabe, la cual se encargó de proponer los números arábigos en alusión obvia a su origen. La utilidad del cero había quedado clara para el mundo. Se emplea en matemáticas, en finanzas y en cualquier sistema binario utilizado mundialmente. Sin embargo, más allá de lo funcional, el cero también tiene un significado filosófico aún no explorado del todo.

El cero y su significación

Es pertinente aclarar que el siguiente apartado no es de ninguna manera un estudio matemático, analítico o básico, en el sentido estricto. La

[213] *Ibid.*, p. 52.
[214] Véase *bid.*, p. 53.

intención es referir la interpretación simbólica que ha tenido el cero en algunas culturas así como clarificar la asociación que doy al cero con respecto a la nada.

Por principio de cuentas, no es lo mismo interpretar el cero como la ausencia de números que como lo que precede a cualquiera de éstos. Si bien el cinco es ausencia de siete y el siete es ausencia de nueve, el cero es ausencia de todos. Se podría decir que el cinco además de ser ausencia de siete lo es también del ocho, del 10 y del 500; pero no es ausencia de sí, del cinco mismo. Es similar la distinción entre el no-ser y la nada, puesto que el no-ser está en referencia a algo específico que no es o que puede no ser, en cambio la nada está en relación previa a todo.

El cero es propiamente la representación de la nada, no del no-ser. La nada es más inmutable que el infinito pues éste puede decrecer y la nada permanece; el infinito siempre está en relación con algo, y la nada está en relación consigo misma. En otras palabras, el infinito se refiere a la categoría de cantidad y la nada a la de sustancialidad. Por tanto, el término "nada infinita" es sólo un artificio lúdico, puesto que si la nada fuera infinita esto no supondría la negación de su disminución. En contraste, sí puede haber una Nada absoluta aun sin la consideración del infinito en el tiempo. Es por ello que "si uno mira el cero no ve nada, pero si mira a través de él ve el mundo".[215]

El cero, como la nada, debe estar privado de toda categoría para poder así contenerlo todo, posibilitar todo lo demás. No siempre el cero tiene el valor de nulidad, no si está acompañado de cualquier otro número a su lado izquierdo. He ahí la cuestión: si el cero no tiene un peso numérico en sí mismo ¿por qué eleva el valor del número que la precede en una cifra? La nada tiene un valor en la medida en que es y se relaciona con lo que es; asimismo el cero, relacionado al número que lo preceda, tiene simbólicamente mayor valor, se vuelve otro tipo de cero. Sin embargo, aun en ausencia de un número precedente el cero *es*. Siendo así, si escribimos el número 70 podremos entender que no es lo

[215] *Ibid.*, p. 17.

mismo que el número 7. Tenemos, entendiéndolo así, un número más: el 63, representado por el cero a la derecha del 7, por decirlo de manera simbólica y no en un sentido estrictamente literal.

Análogamente, la nada puede tener dos formas de valor: una de ellas, como la absoluta Nada, sin asociación a algo más, por encima de todo; otra alternativa es la nada asociada, relacionada a lo que es en general, distinta al no-ser que está relacionado a un ser siempre específico. La Nada y la nada no están sujetas al Ser o al ser; cuando la nada está asociada a un ser, a la manera de un no-ser, entonces ese ser mismo tiene un valor diferente: el valor del cambio, de la posibilidad, e incluso de la potencia misma. Independientemente del lugar en que se lo ponga en una cantidad, el cero tiene la misma cualidad de cero aunque tenga una *representación* diferente para la interpretación humana. Del mismo modo la nada, que siempre es la nada, sólo es distinguible debido a la interpretación humana de visualizarla (no viéndola) en relación con el ser.

No podemos dudar de la existencia del ser, tal como no puede objetarse que todo lo que es tiene la posibilidad latente de no ser, lo cual supone la existencia de la nada que contiene el no-ser del ente que hospeda el ser. El cero existe no ante la ausencia del número sino incluso con la presencia de los números. La nada no requiere de la inexistencia del ser, sino que aun con el ser relacionado a ella *es no siendo.*

Son comunes las expresiones populares sobre la poca valía de alguna persona relacionándola con el cero. En Francia suele llamarse "ceros" a los fracasados,[216] y en México es usual que alguien molesto le diga a otra persona que es "un cero a la izquierda"; la apreciación de que ese cero debe tener la posición izquierda para valer menos es la evidencia de que el cero vale más (representativamente hablando) posicionado a la derecha de cualquier número.

La nada por sí misma no puede ser vista, sólo la entendemos en relación a lo que es, a la manera de ausencia, de hueco, espacio o vacío, pero siempre en relación con la periferia del hueco, espacio o vacío del que hablamos. Sin esa periferia del ser en la frontera de la nada no podría-

[216] Véase Robert Kaplan, *op. cit.*, p. 93.

mos reconocer que hay algo más que no es lo que vemos. Sin el ser, la nada no podría ser comprendida por ningún hombre, empezando porque no habría un *alguien* que la comprendiera si hubiésemos eliminado todo ser. La eliminación del ser es la eliminación de toda posibilidad de comprensión de la nada, pero no de su existencia.

Ciertamente no todo es nada, pero sí es por la nada que vemos lo que es; si todo fuera ser no podríamos identificar las cosas que son, pues no habría distinción entre lo existente; todo sería un solo ente con un solo ser. Incluso en el supuesto de que ese único ente tuviera la capacidad de la conciencia tendríamos que preguntarnos si sería o no posible que viese la nada sin asociarla a algo visible. Podríamos constatar, en caso de que sólo existiese un individuo pensante, que éste no podría distinguir algo si no fuera por la diferencia observable entre lo que es y no es él mismo, entre su corporeidad y el fondo en el que su corporeidad se sumerge. Con eso confirmamos que la nada es percibida (sin percibirse) en relación a lo sí percibido.

Sin algo que percibir entonces la percepción de la nada no sería posible y se mantendría como una Nada. En los números no hay semejante complicación, al ser símbolos particulares pueden ser observados y comprendidos en sí mismos. El cero en soledad, como símbolo de la ausencia de números, puede ser visto debido a que lo hacemos tangible al simbolizarlo. En otras palabras, el cero que es ausencia puede ser visto debido a que lo hacemos aparecer con un símbolo *que es*. De hecho el símbolo del cero es una unidad y al ser unidad no es ya un cero en el sentido estricto de la cuestión. En forma similar, para atestiguar la presencia de la nada, al menos simbólicamente, la hemos reducido a ser una representación. Es obvio que al hacerla ser algo ya no es la nada, es un símbolo que ya es algo, un algo que no es la nada sino un algo que representa un cero.

Algunos existencialistas han hecho una significación semejante, no sólo simbólica sino emocional, por medio de la angustia que –dicen ellos– explica la presencia del vacío personal. Sin embargo, la angustia es y por ello no *es* la nada, en todo caso es sólo una representación de algo que debe ser disfrazado para entenderse, asociado para suponerse y

no visto para verse. La angustia puede ser una consecuencia emocional de la representación de la nada, pero no es la nada misma.

El cero, entonces, no es un número. En español, una de las palabras para entender el cero es "nulo", que se deriva del latín *nulla figura*, lo que significa "ningún número o símbolo";[217] esto supone que al no haber símbolo numérico la ausencia de tal sería el cero o no-número. Es por ello que "el cero se convierte en el número que se le añade".[218] Asimismo, el cero como suma no añade nada al número anterior, e igualmente como resta no sustrae nada al número del que se ocupa. Sin embargo, si a cualquier número le restamos su misma cantidad entonces será siempre cero. Del mismo modo aun la cantidad más grande imaginable numéricamente se ve reducida a la nulidad si es multiplicada por cero.

Todo esto, obviedades aritméticas, adquiere un mayor sentido del que hemos supuesto si lo trasladamos al campo ontológico. Es decir, la nada no suma ni resta algo al ser, pero la destrucción o anulación del ser sí lleva a la nada. Si se la considera de manera adecuada y funcional la nada permite ampliar las perspectivas; para ser conscientes de este valor se requiere saber entender lo que se ve. Del mismo modo que el cero a la derecha de un número lo hace mayor en su codependencia con el cero mismo, la nada da otro valor a lo que es a través de la relación de dependencia que el ser establece con la nada.

Ahora bien, ¿cómo algo que no es un número tiene la posibilidad de interactuar con los números tal como lo hace el cero? Consideremos lo siguiente:

> Para que el cero sea una potencia de posición equivalente a aquello a lo que da poder, debemos comprender, para comenzar, cómo sumar, restar, multiplicar y dividir con él. Eso fue precisamente lo que hicieron los matemáticos de la India, y de esta forma ayudaron a ejecutar un cambio trascendental.[219]

[217] *Ibid.*, p. 95.
[218] *Ibid.*, p. 96.
[219] *Ibid.*, p. 98.

Sin embargo, el hecho de que con el cero se puedan establecer relaciones entre los números no supone que sea un número más o un número *igual* que los demás. No hay ningún número que sumado o restado a otro no lo cambie de algún modo. De manera análoga, cuando Eckhart afirmó que sólo en el verdadero contacto con la deidad entendemos que no suma ni resta, está comprendiendo el valor del cero. Cuando Aristóteles acuña el término del Motor Inmóvil está, sin saber, aludiendo al cero, aquello desde lo cual se inicia todo. El estagirita sólo podía vislumbrar esa posibilidad intuitivamente puesto que los griegos no conocieron el cero como lo conocemos ahora.

El cero puede relacionarse también con el color blanco. Así como el cero puede volverse el número que se escribe encima o a partir de él, el color blanco recibe cualquier otro color tomando el color del que ha llegado. El color blanco siempre está relacionado y es combinable con cualquier otro color; todo buen pintor sabe enfrentarse con el lienzo de color blanco en el que encima añadirá colores distinguibles entre sí. El blanco ocupa en el mundo de los colores una función parcialmente similar a lo que hace el cero en el mundo de lo tangible numéricamente. Ambos, el cero y el blanco, son semejantes a la función de la nada en el mundo del ser, es decir son el fondo de la forma y están siempre involucrados. No olvidemos que el blanco es síntesis y superposición de todos los colores. Un rayo de luz puede propiciar colores por medio de un prisma, tal como se observa de modo figurado en la portada del album *The Dark Side of the Moon* del grupo Pink Floyd. Se puede vislumbrar que, en estos términos, el prisma es el mundo de las representaciones desde las cuales matizamos lo que *es* en función de la nada: múltiples posibilidades.

Asimismo, cuando relacionamos el cero con las realidades humanas encontramos semejanzas significativas. El cero es el símbolo que vuelve iguales a todos los números cuando son multiplicados o divididos por él. Si multiplicamos el número dos por el cero, o el número 678 por el cero, el resultado será el mismo: cero. Si bien es cierto que esto no supone nada nuevo para ningún matemático de grado básico, sí podemos hacer ciertas semejanzas con algunos aspectos fundamentales en lo que respecta a la comprensión de los demás en el terreno de lo humano. Lo que me

une a otro y a otros es la nada que poseemos; cuando me doy cuenta de ello encuentro la igualdad de nuestra entidad humana. Sea dignidad o indignidad lo que poseemos llegamos todos al cero si nos disminuimos el número que somos.

Sólo en la negación, en la sustracción, en el contacto y la evidencia vivificante de la nada podemos ser un mismo cero con otro, compartir la nada que somos. En la medida en que puedo sustraer mi propia yoicidad podré entender lo que me une a otro humano. Por ejemplo, supongamos que queremos realizar una igualdad de dos letras (A y B). No es lógico pensar que la afirmación de cada letra me dará una igualdad entre ellas, en ese sentido A no es igual a B. La única manera en que las letras compartan algo es la negación. De tal modo, A no es igual a No A; así como B no es igual a No B. Tomando el antecedente de que A no es igual a B, la igualdad posible es que No A es igual a No B. Como contenido (A) no seré nunca igual a otro contenido (B) a menos que ambos nos vaciemos y podamos ser el contenedor, la negación que posibilita (No A y No B = No A-B). En la medida en que puedo contactar mi propia nada es que puedo entender lo que me une a otro. En ese sentido, no es lo humano lo que nos relaciona, une o iguala, sino lo antecedente a lo humano, la instancia fuente de la que hemos brotado: la nada.

Si todos surgimos de la nada, en la contemplación de la Nada, nuestro parcial retorno a ella, experimentamos la igualdad que el otro posee en referencia a nosotros. Lo que hemos supuesto que somos nos aleja de lo que somos. La riqueza material nos divide, pero la pobreza ontológica que poseemos (entendida como univocidad auténtica) es lo que en verdad nos une. Que no veamos el cero del ser que poseemos no quiere decir que seamos la cantidad que nos hemos inventado suponiendo ser. Sólo en la sustracción de ese número es que entendemos que partimos del cero; el origen es la unión más fuerte con la otredad y sólo en la vuelta al origen se entiende realmente al otro.

No importa lo distantes que sean los números entre sí, cuando son capaces de autosustraerse convergen todos ellos, como unidad posible, en el cero. De tal modo que si resto 567 a 567 tengo que esto es igual

a cero; o si sustraigo 71 a 71 nuevamente tengo cero; si tomo 8 del 8 nuevamente la respuesta es cero. El cero es el resultado de restar a un número su propia cifra, el yo sin el yo es la nada.

Naturalmente, si en vez de sustraerse se suma el número sobre sí mismo estará más distante de los demás. Es obvio que los seres humanos no somos números y que esto podría resultar algo forzado para mentes poco abiertas y creativas, pero el mensaje es que en el origen, y por debajo de la máscara del yo, cualquiera que ésta sea, así como con cualquier número, una vez que la cantidad se resta a sí misma siempre será igual a cero. Se podrá objetar que una persona sólo puede sustraerse totalmente si muere, pero no es así; puede haber momentos de autosustracción parcial que no impliquen perder la vida. De cualquier forma, perder la vida supondrá la fusión más completa con la nada, una adhesión que unificará lo existente en la inexistencia que es. En el fondo, todos queremos ir al hogar primigenio, retornar al cero originario, el espacio de inexistencia en el que todo es apacible. Queremos ir a casa y dejar este espectáculo vital, quitarnos el uniforme de la corporeidad humana, sacudir nuestros números, desvestirnos de esta carne que nos contiene, dejar de ser.

Como se verá más adelante, hay muchas experiencias que nos permiten entender la nada que nos posee. Es probable que en algún momento de inmovilidad, de quietud o silencio, podamos captar el cero de nuestro ser. Quizá lo contemplemos como un destello, como una pequeña luz en la oscuridad de nuestros supuestos, de reojo y con el riesgo de perder la vista.

Así, el cero como símbolo es sólo una manera de entender que todo número está llamado, con la ecuación adecuada, a regresar a la nulidad de la que ha emergido en algún momento. El cero es un signo en la economía numérica de la nada. El cero está lejos de ser el cero mismo, así como la nada conceptual de la que escribo está lejos de ser la Nada.

Distinción entre la nada y la negación

Tras las anteriores distinciones de la nada conviene ahora referirme a la relación de la nada y la negación. Para ello me centraré en algunas líneas

propuestas por Sartre en su libro *El ser y la Nada.* En éste, el filósofo francés supone que la nada se origina en los juicios negativos que la posibilitan; quizá esto último responda a la pregunta sobre qué hace al hombre percibir la posibilidad de la nada, pero no responde qué origina la nada. Si la nada surgiera de los juicios negativos que hacemos de las cosas no se podría entender de dónde surge la intención o la noción de la posibilidad de un juicio negativo. ¿Cómo podría percibirse la negatividad de algo sin la nada que antecede a la posibilidad de percepción? Además, incluso sin percibir la negatividad, la nada persiste en la medida que la percepción no es.

Si "la negación es resultado de operaciones psíquicas concretas, sostenida por estas operaciones mismas e incapaz de existir por sí misma",[220] entonces lo negado es una condición necesaria para que la negación sea. También se necesita la ausencia de lo negado para que lo negado sea la pauta de la negación. No es sólo que se necesite el objeto por negar sino la ausencia del objeto que posibilita la negación. De ese modo, la negación no es la pauta de la nada, sino, a la inversa, la nada concreta y específica es la pauta de la ausencia que origina la negación. Por ejemplo, se podría decir que mis elucubraciones existen debido a que leí lo que Sartre ha escrito, tales reflexiones estaban ausentes en mí hasta que sucedieron. Por otro lado, cuando yo escribo lo que estoy pensando ese pensamiento es y al mismo tiempo posee un mensaje posible que aún no se ha recibido y que alguien más puede captar al leer, y así sucesivamente; la nada se reitera a sí misma en posesión de toda respuesta imaginable.

Ahora bien, si he captado algún tipo de mensaje en las afirmaciones sartreanas es porque contenía la posibilidad de ser captado. La posibilidad se concretó cuando lo capté. Las ideas que aún no se habían generado en mí, antes de asociarlas con lo leído, permanecían en la nada que las cobijaba permitiendo su posibilidad ante mí. Aquí estamos hablando de la captación o no de algo, no de la existencia o no de la nada; conmigo o sin mí, la nada es. Capte o no capte, entienda o no entienda, la nada no depende de ello.

[220] Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 45.

Siendo así, ante cualquier mensaje existe la posibilidad de cualquier interpretación; no hay mensajes que contengan denotativamente en sí mismos todas las posibles significaciones que podríamos darles. Se equivoca quien crea que un mensaje dado por cualquier persona es captado por otra en su totalidad y que no hay distintas alternativas para interpretarlo. La negación de diversas posibilidades de captación supone invidencia ante otras formas de interpretación. Si creo que los mensajes tienen una sola forma aceptable de ser interpretados no estoy contemplando la nada aunque la nada sea. La manera en que la nada está, en este caso, es como ausencia de la captación misma de la nada, es decir, en la no-captación, en el no-ser de la captación de la nada. De tal modo, la nada no depende de mi subjetividad, sino que yo dependo de mi subjetividad y de cierta habilidad para captar esa nada. Cuando Sócrates afirmó "sólo sé que no sé nada" era más conocedor que los que no captaban la ausencia de conocimiento, su propia ignorancia.

Conocer la ignorancia es un modo de conocer, reconocer lo faltante, la carencia, el no-ser dentro de lo percibido. En la ausencia se puede manifestar el no-ser, pero el no-ser es sólo una manifestación de la nada, no la nada misma. Hablando de nuestros saberes, ¿individualmente estamos más cerca de la totalidad o de la carencia de conocimiento? ¿Es más lo que sabemos o lo que no sabemos? Seguramente el lector estará de acuerdo en que es más lo que no sabemos que lo que sabemos. De no verlo así, quizá nos falte saber más. ¿Por qué negar entonces el ser del no-ser?

La no captación de lo que no he captado o la ignorancia de la ignorancia se sustenta en la nada por medio del no-ser del conocimiento. La nada posibilita el no-ser y el ser. El hombre de todas las épocas de la historia siempre ha creído que sabe, pero pocos saben que no saben; esa ausencia de captación, ese no saber que no se sabe, ofrece la ilusoria certeza de saber y perpetúa el no-saber. La ignorancia de la ignorancia es una tierra fértil para la reproducción masiva de los obstáculos para contemplar la Nada.

Llegado hasta aquí, conviene aceptar, sin dramatismo alguno, que no puedo saber todo lo que no sé; en consecuencia, no puedo tener noción de los alcances de mi ignorancia. Es por ello precisamente que nadie

escapa de la ignorancia de la ignorancia, al menos hasta cierto nivel. Análogamente, no escapamos de la perpetuidad de la nada. Hay más nada de la que el hombre mismo es capaz de captar, hay más nada que la que el hombre ve, o mejor dicho, que la que el hombre no ve.

Y esto es porque la nada antecede al hombre. Al principio la Nada era. ¿Hemos imaginado alguna vez la Nada absoluta? ¿Cómo pensar en algo que no es lo que podamos pensar de eso? Jugar con las definiciones no es más que intentar describir la Nada turbando a la nada que nos chorrea de náusea. La nada sigue estando ahí. Por ello Sartre ofrece la siguiente afirmación de buena fe: "el ser es anterior a la nada, y la funda";[221] pero, ¿es esto posible? Sartre se centra, errado, en un absoluto cuyo fundamento es el ser. ¿Podría formularse, contrariamente, que la nada funda al ser? Algunos han tratado de negar tal posibilidad mientras explican, desde la óptica religiosa, que "el principio era el Verbo"; no están del todo errados pues "no-ser" también es un verbo. La nada permite que el ser sea, lo antecede y es el marco del que brota.

Por otro lado, coincido parcialmente con Sartre cuando llama *fragilidad*[222] a la posibilidad humana de no ser. Mis objeciones concretas son las siguientes:

1) En caso de entender que somos frágiles debido a que contenemos la nada caemos en un error que nos regresa a una falla categorial. Si se cree que el hombre es frágil por poseer la nada se está sosteniendo la suposición de que el ser contiene la fuerza y que poseerlo la otorga; en tal caso no se ha roto la dualidad dicotómica entre el ser y la nada, no se ha entendido que la nada es la posibilidad del ser mismo. No es que el hombre tenga la posibilidad de la nada, sino que tiene la posibilidad de contener el ser; en los fugaces instantes en que cree que es algo, antes de que la percepción de la nada le haga pensar lo contrario el hombre se percibe autosuficiente. Si soy capaz de entender que la nada no es algo no-mío de lo cual hay que alejarse en

[221] *Ibid.*, p. 57.
[222] Véase *ibid.*, p. 48.

el ridículo intento de "ser yo mismo" o en la idea sartreana del "ser en-sí", entonces me perderé en la frustración plena del ser. La frustración no es un no-ser, la frustración es; yo no soy la frustración, pero sí la puedo vivir. ¿Qué salvación queda? Aceptar mi nada para reconciliarme con la Nada, así como dejar de lado una serie de condiciones que pueden hacerme pensar lo contrario. No debo escapar de la nada intentando ser, puesto que la nada es la que me hace ser, tener el ser. ¿Cómo le llamo a la comprensión de esto? Nihilismo acoplado; habrá tiempo para abordar el asunto más adelante, cuando me refiera a ser un nadante. Así, el término de *fragilidad* que Sartre utiliza no es en realidad lo que el hombre es por su posibilidad de no ser, sino que es lo que siente el hombre debido a la percepción incompleta de su propia nada.

2) Cuando Sartre refiere la "posibilidad de no-ser" ha perdido de vista su apuesta teórica inicial de no reconocer las potencias. ¿Cómo existirían posibilidades potenciales en un ser que sólo es lo que es? Si afirmo que soy lo que soy, pierdo de vista que cualquier cosa que diga que yo sea está constituida por mis pensamientos erróneos e incompletos de lo que soy; de tal modo, no soy lo que digo ser. La afirmación egocentrista y vanidosa de "soy el que soy" supone una falsa totalidad por implicar el dominio del ser ante la aparente imposibilidad de la nada; todo es afán de ser en esa afirmación. Si digo que "soy el que soy" no observo que también puedo ser lo que aún no soy, o que quizá sea algo que aún no percibo y que asumo que no soy. Sin embargo, afirmar que "soy el que soy" es menos erróneo que definir mi persona con adjetivos, eso sería encapsularme innecesariamente. Dejar a la nada ser en mí es más propicio que intentar ser yo. Por ello, no soy lo que soy. Existe distinción entre la negación hecha y la nada que la origina. Soy la nada, no soy lo que soy ahora ni lo que creo ser.

Distinción entre la ausencia y la nada

Enseguida hago algunas distinciones entre la ausencia y la nada; para ello me centro en dos aspectos que requieren toda ausencia: la expectati-

va de lo que consideramos ausente y la percepción de la no presencia de lo ausente. En un sentido amplio, siempre existe la posibilidad de la ausencia debido a que lo existente está ubicado en un lugar específico que no puede coincidir continuamente con el sitio del que percibe. Por ello existen tantas ausencias como sean posibles de acuerdo a quien percibe las cosas como presentes o no. La nada posibilita estas ausencias sin ser la ausencia como tal, no requiere del ser humano como verificador de sí misma.

La expectativa como condición de la ausencia

Se podría objetar que si la conciencia no capta la nada entonces ésta podría desaparecer y que hemos triunfado sobre ella. Si afirmamos eso nos equivocamos. La posibilidad de captar las cosas está en relación proporcional a la relación de tales cosas con su fondo. Todo lo que captamos es captado precisamente en su distinción de un fondo que la forma o figura no es. Toda forma tiene un fondo desde el cual se refleja. La nada es el fondo a través del cual se logra distinguir la forma (o la figura) que es todo lo tangible.

En el momento en que veo el fondo pierdo la forma; la forma se vuelve fondo cuando no es vista directamente. De tal modo, cuando veo la forma resalta del fondo. El fondo y la forma son imposibles de separar. Puedo ver el mar y no ser consciente de que capto el espacio que está al fondo de él; sin embargo, lo he captado. El fondo se capta siempre, cosa distinta es la conciencia de tal captación; no hay conciencia de la conciencia captadora, pero hay conciencia de lo que hay ahí, aunque no pueda notarse mientras se ve lo *único* que se focaliza. Entre el ser y la nada se columpian la forma y el fondo, no hay una sin la otra; al final, el fondo es la forma y la forma es el fondo.

A continuación tomaré un ejemplo que Sartre utilizó al describir la naturaleza de la ausencia a partir de la no-presencia de un amigo suyo al que llama Pedro. El filósofo nos dice: "yo esperaba ver a Pedro, y mi espera ha hecho llegar la ausencia de Pedro como una acontecimiento real".[223] Si Sartre no hubiese esperado (como predisposición) a Pedro,

[223] *Ibid.*, p. 50.

entonces no habría existido la sensación de la ausencia de Pedro. La conciencia de la ausencia es producto de la expectativa de percepción. Al no percibir lo que se espera percibir se siente la ausencia. Del mismo modo, debido a que el hombre común no espera percibir la nada no capta que no la capta. Es decir, no somos conscientes de nuestra ignorancia ante la presencia de la nada porque suponemos que no hay tal presencia por no considerarla. Si no se percibe la nada, entonces viene el vacío; el ser no llena el espacio de la nada. No es la nada la que ocasiona el vacío; su causa es la ceguera ante la nada. Percibir la nada podría llenarnos.

Seguimos con el ejemplo de la ausencia de alguien: si me enojo porque Pedro no ha llegado acontece el vacío por su ausencia. En este caso es un vacío generado por la expectativa que tengo sobre la presencia de Pedro. La ausencia es dependiente de la expectativa fundada en que esté presente aquello que no lo está. Ahora bien, el hombre actual no tiene una expectativa de la nada pero percibe la ausencia de algo. Ordinariamente esperamos llenar nuestros espacios vacíos con el ser (cosas, personas, hechos) y ante la insatisfacción resultante percibimos la ausencia. La ausencia está en función de nuestra expectativa, persiste en ella más que en la no-presencia de algo o alguien.

Sin expectativa no hay ausencia sentida. ¿Qué tal si esperamos la nada y nos llenamos de ella? Lo primero que tendríamos que hacer es darnos cuenta de su ausencia-presencia en nuestra opinión de la vida. Si la incluimos (de hecho lo está), si la contemplamos, podríamos asumir que los espacios aparentemente vacíos están llenos de nada, llenos en el sentido explícito. Sin embargo, al no esperar la nada, al no desearla, no nos percatamos de su ausencia-presencia. Hay que hacer notar que no es que la nada esté ausente en el sentido literal de la cuestión, pues está –de hecho– en nosotros. No obstante, la nada permanece ausente a nuestra percepción en el sentido de que no la contemplamos, implicando que nos sintamos huecos y deseosos de llenarnos de algo o alguien.

Percibimos la ausencia pero la ausencia no *es* por sí misma sino en la medida en que la antecede el deseo o la expectativa por aquello que no captamos o sentimos. En ese sentido, sólo sentiré la ausencia de algo si tengo la predisposición a captarlo. En lo que se refiere a la nada,

ésta siempre está a la manera de posibilidad de las ausencias, pero no es ausencia en sí misma. Debido a que no esperamos la nada no captamos que no la captamos y se vuelve –en el sentido cognitivo o de aprehensión consciente– una ausencia de la captación de su propia ausencia. No nos damos cuenta de que no percibimos la nada porque no tenemos la predisposición a percibirla. Si acaso pudiésemos ser capaces de esperar la nada y contemplar su ausencia no ausente podríamos también darnos cuenta de que los vacíos que suponemos en nosotros no están realmente así, pues están llenos de nada.

La nada es lo único que nunca está ausente pues permanece siempre como posibilidad de todas las ausencias posibles aunque no sea por sí misma *la* ausencia. Todas nuestras esperanzas de ser llenados pueden ser traicionadas a excepción de la esperanza de ser llenados de la nada, la cual está ahí desde el momento mismo en que somos y hasta que dejemos de serlo para *cohabitar* en ella.

Nuestras frustraciones son proporcionales a nuestras expectativas centradas en el ser. Contemplar la Nada, por el contrario, llena. La ausencia, entonces, es la no-presencia. La nada es siempre presente pero no esperada y por ello es ausente su ausencia. Si la esperáramos sabríamos que la tenemos; pero no se trata de esperarla, puesto que no se puede esperar lo que ya se tiene. A la Nada no se la espera, más bien se trata de contemplarla.

Tampoco es lo mismo la no-presencia que el no-ser. La no-presencia implica que algo no está *frente* a nosotros o al alcance de su captación en nosotros. El no-ser, más allá de estar sometido a la captación o no de sí debido a la cercanía, está en el plano de lo que no es captable bajo ninguna posición o contexto posible dentro del plano de lo que es.

Por otro lado, conviene separar dos modalidades del vacío: el ontológico y el experiencial. Con el primero me refiero al vacío de los físicos, en el cual me centraré más adelante; el segundo es otro tipo de vacío, el vacío subjetivo, la experiencia personal de sentirse vacío. Cuando hablamos de una experiencia de vacuidad intuimos el vacío como una vivencia subjetiva, contingente, creada por el hombre; esta experiencia subjetiva del vacío, naturalmente, no existe por sí misma, requiere a un hombre que se sienta vacío. En el ejemplo de Sartre, la

ausencia de Pedro persiste en la medida que él *espera* a Pedro; la ausencia física de Pedro frente a los ojos de Sartre persistiría, pero la vivencia de su ausencia se diluye al no esperar su presencia. La ausencia se debe a que la presencia *no es*. Lo que convierte tal ausencia en vacío es la expectativa de la presencia de Pedro.

Si esperar algo que no llega supone su ausencia ante nosotros, entonces, en función de no percibir la ausencia de algo, tendríamos que dejar de esperar. Pues bien, ¿de qué modo puedo dejar de esperar? Muriendo. En ese tenor, la opción fundamental en la vida no es entre ser libre o no, entre ser feliz o no, entre tener hijos o no, sino qué cárcel puede ser menos dolorosa; en suma, la única decisión fundamental, tal como percibió Camus, es entre morir y vivir. Ser es la primera cuestión que nos orilla a la muerte, por más paradójico que esto pueda resultar. Por ende, la mayor ignorancia posible es saber. No es necesario morir de una vez por todas, sino morir poco a poco. También existen expectativas a las que debemos morir o que deben morir en nosotros, ya hablaré de ello más adelante.

Sartre refiere que "no hay no-ser sino en la superficie del ser";[224] observa el no-ser como algo dependiente del ser, lo cual considero correcto; sin embargo, unifica la nada con el no-ser y no prospera en su conclusión. La nada no es sólo el no-ser que está bajo la falda del ser; la nada contiene el ser que aparece en la superficie ante nuestra percepción, de ahí que su captación anteceda (y usualmente evite) la intuición de la nada. Suponemos conocer el Ser con base en lo que captamos, pero no lo comprendemos sino hasta que contemplamos la Nada que está detrás de todas las superficies del ser.

Lo que está en la superficie es el fenómeno que acontece pero éste no contiene la esencia de las cosas, sino que es evidencia de su interacción. Es por ello que la comprensión de la realidad a través de la fenomenología es siempre parcial; sólo contamos con representaciones, no es posible poner entre paréntesis lo que no es el objeto captado. Incluso la objetividad es una quimera si consideramos que para captar un objeto debemos reducirlo a una representación; de esto se desprende que no contactaré

[224] *Ibid.*, p. 58.

jamás con lo real, sino que sólo rozaré la velación que mantiene en lejanía a la verdad. Lo errado de nuestras afirmaciones fenomenológicas consiste en proponer como verdadero aquello que sólo es representación.

No hay tampoco hermenéutica pura posible, sólo una hermenéutica fallida a partir de la visión ilusa de las cosas. No hay algo que sea únicamente ser, o un ente que sólo sea; las cosas que existen están siempre en la latencia de ser y no ser. Cuando absolutizamos cuestiones como la libertad, que termina siendo una ilusión, nos cegamos ante la evidencia de la constante parcialidad. La libertad es el nombre artístico de la negación de la impotencia. Lo que propongo es una liberación de la libertad, que el aprendizaje sea posible a través de un albedrío dialéctico siempre en deliberación con las representaciones. Nadie sale vivo del mundo de la representación.

Si el no-ser y el ser pueden convivir, entonces no sólo existe uno de los dos mientras el otro no, como si fuese posible el acto dejando excluida la potencia. Si el no-ser y el ser son una misma cosa interdependiente, entonces la potencia, en otro plano, se constituye como algo que es. Podemos percibir las posibilidades como algo real a pesar de que no estén aconteciendo. El no-ser es, en nuestra percepción representativa, lo aún-no-captado-como-ser. Es por eso que un "te amo" siempre es un "te odio" posible, lo contiene pero aún no es captado así. Sin embargo, el no-ser de ese "te amo" está latente debido a que también es. Cuando podamos captar ambos asuntos como parte de todo lo existente, entonces no habrá aflicción posible cuando el "te odio" –como potencia– se convierta en acto, pues todo habría sido predecible y esperable.

Concretamente, cualquier persona que diga amarnos puede dejar de amarnos, pues la afirmación supone la posibilidad de la negación; el no-ser es lo aún-no-captado pero no por ello es lo no existente o lo no posible. De tal modo, puedo esperar cualquier cosa de quien dice amarme así como puedo esperar múltiples combinaciones y consecuencias derivadas de todo lo que existe. La solución al problema de las expectativas no consiste en no esperar nada, sino en esperarlo todo. Lo fundamental es no esperar con deseo exclusivo, no confiar en que todo sea del modo que se anhela. Tampoco se trata de no apasionarse, sino de estar dispuesto a

aceptarlo todo; la disposición a la pasión por todo es mejor que la pasión inútil, la cual se aferra a un único objeto de pasión.

En el mundo de lo real no hay fidelidad predefinida ni garantía de alguna exclusividad, lo inesperado es también parte de los planes. Lo que percibimos es sólo una fracción efímera de ese universo de posibilidades latentes que ya son pero que no-son-aún-captadas. Si alguien logra esperarlo todo por mediación de la aceptación de la nada totalitaria habrá entendido de qué trata todo esto.

La percepción como condición de la ausencia

Además de la expectativa, otro factor que condiciona la captación de la ausencia es percibirla al no percibir algo. Supongamos que tengo una cita en el parque con una mujer llamada Paulina quien después de esperarla no llega. Que no la vea en el parque no significa que Paulina es la nada, sino que su presencia no está en *ese lugar* específico; es un hecho que la presencia de Paulina está en un sitio que no percibo. Ese no-ser de la presencia de Paulina conmigo (no de Paulina en sí) es lo que llamamos ausencia. De este modo, no sólo no percibimos el no-ser de alguien sino que tal no-ser se *muestra* al no percibirse algo. Que Paulina no esté en un lugar no significa que Paulina no sea. Paulina *es* en otro lado. De tal modo, lo que no percibo no es, por eso, la nada; por el contrario, la nada, como un no-ser, es la manera ausente concreta en que algo está para mí.

En este momento puedo tener la expectativa de que un libro perdido se encuentre en mi librero. Al buscarlo y no encontrarlo me doy cuenta de que no está ahí, capto su ausencia y se vuelve claro su no-ser frente a mí en ese espacio específico. Pero esta ausencia del libro es sólo en el sentido de no estar siendo percibido, es una afirmación relativa a un modo de ser de algo que, de cualquier modo, sí existe: mi libro. El objeto del que hablamos no está frente a mí pero eso no significa que no sea; en tal caso, su presencia *es* lo que no es. Si yo afirmo que el no-ser del libro buscado se hace presente cuando no lo veo en el librero estaría suponiendo que la esencia del libro depende de mí. No es así. La nada de la presencia del libro en un lugar específico es lo que yo percibo (al no percibirlo).

Entendamos que mi libro es, pues mi libro no es la nada. Puede que una semana después encuentre mi libro en la cajuela del auto. Su no-presencia para mí se ha vuelto ausencia y ahora su presencia es. Antes de encontrarlo, ese libro era una no-presencia para mí, una ausencia. El libro no ha dejado de ser lo que es, pero también ha representado una ausencia *para mí*. Esta ausencia fue percibida en un principio (al no verlo), pero posteriormente (al verlo) lo ausente es su ausencia, puesto que ahora está presente su presencia. En un primer momento, la presencia del libro era potencia y su ausencia era en acto; posteriormente (al encontrarlo), su presencia es en acto y su ausencia es en potencia (pues puede volver a perderse). Pues bien, el acto y la potencia que hemos descrito *son*, pero se sujetan a mi perspectiva de la cosa o el objeto.

Ahora bien, ¿puedo decir que el acto y la potencia son independientes de mi percepción? La respuesta es sí, pero en el entendido de que no lo serán para mí sino en referencia a otra subjetividad que construye esas posibilidades. Es decir, si yo muero, el mismo libro puede ser presencia o ausencia para otra persona; aun sin morirme es presente y ausente para otras personas al mismo tiempo. ¿En qué momento la nada o el ser serán independientes de una subjetividad que los capte? Desde el plano de lo ontológico siempre son independientes; en el ámbito de lo subjetivo, de la percepción de lo fenoménico, siempre el ser o la nada necesitarán subjetivarse para ser conocidos.

Sin embargo, en otros planos, en lo que respecta a la independencia de la nada ante el ser, ésta existiría aun sin un individuo que la capte. Por ejemplo, imaginemos que no existe ningún humano sobre la Tierra (ante lo cual sería tan innecesario responder a esto como imposible hacerlo); ahí, en tal caso, la nada y el ser dejarían de ser captables al no existir ningún observador. Asimismo, se posibilitaría lo absoluto de la Nada. Al final, la Nada será lo único que quede cuando no haya más que nada.

La nada y su lugar en el mundo de la ciencia y el arte

Aunque a la nada se la ha relegado al olvido en algunas culturas y en algunas épocas específicas, en realidad no puede ser negada; los testimo-

nios de la naturaleza en general así como de filósofos, poetas y artistas son demasiado grandes como para no ser vistos. De hecho "entre las grandes cosas que se encuentran entre nosotros, la existencia de la Nada es la más grande".[225]

Algunas personas anhelan pautas de vida con las cuales negar cualquier vacío; por el contrario, en el arte islámico, los musulmanes celebran la nada como una vaciedad que debe ser llenada, no como un peligro sino como una oportunidad. Ernst Gombrich, el gran historiador de arte, bautizó este impulso como *horror vacui*[226] y detalló su influencia en la decoración. Precisamente en el pensamiento medieval y la primera parte del Renacimiento, la nada era vista como la antítesis de Dios o como el estado de olvido al que eran arrojados los adversarios y enemigos de Dios. En ese sentido, aceptar "una única creación divina de todo a partir de la Nada, era un dogma básico de fe",[227] lo contrario de eso no era permitido. Por ello, Agustín de Hipona (354-430 d. C.) afirmó que la Nada, al ser lo que estaba antes de la obra divina, era contraria a Dios. Es probable que el monje de Hipona no se diera cuenta de que con eso daba mayor importancia a la Nada que a Dios. Al ser cuestionado en ese sentido, propuso que el tiempo fue creado en el mismo instante que Dios creó el Universo y que, por tanto, no había un tiempo antes de lo creado. Lo anterior es una prestidigitación bastante creativa pero queda una objeción: si el tiempo se inició con la creación, entonces ésta empezó junto al tiempo; ahora bien, si toda creación implica un estado antecedente de no-creación no podría sostenerse la idea de la creación sin la existencia de un pasado (tiempo) desde el cual se hubiese podido crear lo que en el presente existiese.

Más adelante, Tomás de Aquino se encargó de radicalizar la negación aristotélica de la nada y la entendió como aquello que había sido aniquilado con la acción de Dios. El Aquinate creía también que "si nada absolutamente existía en el pasado entonces nada podría existir

[225] Edward MacCurdy, *The Notebooks of Leonardo Da Vinci,* p. 61.
[226] Véase John Barrow, *op. cit.*, p. 78.
[227] *Ibid.*, p. 79.

ahora";[228] tal afirmación conlleva la obligatoriedad de un Creador. Sin embargo, aunque pueda ser necesaria una energía inicial que haya propiciado el movimiento de la nada al ser, o a un modo de ser nuevo, esto no garantiza una voluntad omnipotente creadora.

Es claro que con las interpretaciones medievales de Aristóteles y la influencia del cristianismo imperialista se creó un desatinado cúmulo de ideas cuya consistencia filosófica era reducida a un acto de fe. Es así que "como resultado del rechazo por parte de Aristóteles de la idea de que podía existir un vacío separado, sobre la base de que era lógicamente incoherente, durante la Alta Edad Media se creía casi universalmente que la Naturaleza aborrecía la creación o persistencia de cualquier estado vacío".[229]

Esto incluía, por supuesto, a la idea sobre la nada que fue negada durante cientos de años para dar cabida a la idea de Dios. Aun más, Ribas advierte que fue en Occidente donde se inició el movimiento de rechazo a la nada; concretamente, comenta que

> el gran foco en que se articula la gran corriente del antivacuismo dominante es la tradición del pensamiento occidental. Durante muchos siglos, la opinión de Aristóteles conforma el *corpus* del saber escolástico, aquel que deberá ser rechazado y sometido para alumbrar la Revolución científica moderna.[230]

En el siglo XVII proliferaron algunas coincidencias con la idea estoica de que el cosmos finito está rodeado de un vacío infinito y que, además, los atributos de tal vacío coinciden con los atributos de un vacío circundante en este mismo mundo; es decir, un vacío inmutable, continuo e indivisible, más cercano a la idea de la Nada que a la del vacío físico.

Isaac Newton acreditó esta nada que está en todas partes al relacionarla con la deidad. Afirmó que no debemos considerar el mundo como el cuerpo de Dios o sus diversas partes como las partes de Dios pues Él es un ser uniforme, vacío de órganos, miembros o partes, estando en todas

[228] *Ibid.*, p. 81.
[229] *Ibid.*, p. 83.
[230] Albert Ribas, *Biografía del vacío*, p. 9.

partes presente a las cosas mismas.[231] Como vemos, las ideas de Dios y de la Nada han sido y suelen ser opuestas y similares.

La idea de Dios como la Nada comenzaba a tener sentido. Naturalmente no todos estarían de acuerdo con Newton y los neo-estoicos, principalmente aquellos que necesitan de representaciones tangibles y antropomórficas para referirse a la deidad y entenderla. Uno de ellos, como se mencionó en el primer capítulo, fue Leibniz. Poco a poco se fue dejando de lado esta controversia y se retomó informalmente la idea de Dios como Ser, excluyendo la noción de Dios como Nada.

Los poetas y escritores también han hecho de la nada un tema recurrente. La intuimos claramente en el poema siguiente: "Nada fue primero y será lo último, pues Nada se mantiene para siempre. Y nada ha escapado a la muerte de modo que no puede ser el viviente más duradero […]. Nada puede vivir cuando el mundo ha desaparecido, pues todo llegará a Nada".[232]

Del mismo modo podríamos decir que nada es más alto que Dios. Y por ello *algo* lo es. La vacuidad no es la negación del ser pues está en relación con el ser como negación de su presencia; por tanto, el vacío es un vacío de algo, un algo que podría haber estado antes, una ausencia. El vacío es el espacio físico no ocupado por un ser específico, pero no la negación del ser. No siempre se logra asimilar de este modo al vacío; un ejemplo contrastante es el cristianismo, que, bajo ciertas perspectivas panteístas, negó la posibilidad del vacío al afirmar que Dios está en todo lugar.

Hay varias nociones sobre la nada en las obras de William Shakespeare (1564-1616); la siguiente cita de *Macbeth* es notable: "la vida es una historia contada por un idiota, llena de ruido y furia, que nada significa".[233] Por su parte, Otto von Guericke (1602-1686) entendió la Nada mejor que algunos filósofos. Su valoración es citada por John Barrow en la siguiente afirmación:

[231] Véase Isaac Newton, *Óptica*.

[232] Edward Dyer, citado en John Barrow, *op. cit.*, p. 90.

[233] William Shakespeare, *Macbeth*, acto v, escena 5, línea 16.

> La Nada contiene todas las cosas, es más preciosa que el oro, sin principio ni fin, más alegre que la percepción de la luz munificente, más noble que la sangre de los reyes, comparable a los cielos, más alta que las estrellas, más poderosa que un relámpago, perfecta y bendita en todo. La Nada siempre inspira. Allí donde nada es, cesa la jurisdicción de todos los reyes. La Nada está exenta de daño [...]. La Nada está fuera del mundo, está en todas partes. Se dice que el vacío es Nada y se dice que el espacio imaginario –y el espacio mismo– es Nada.[234]

En el terreno de la ciencia, el físico alemán fue pionero de los experimentos con bombas de aire para probar el vacío. Son contundentes sus afirmaciones sobre la existencia del vacío aun fuera del mundo, en el espacio mismo,[235] lo cual coincide con lo propuesto originalmente por los estoicos.

En Francia, Blaise Pascal intentó unir las dos concepciones de la nada que hasta el siglo XVII se habían manejado: la nada abstracta y la nada física asociada al vacío. En la presente obra, aunque he incluido referencias de la nada asociada al vacío, me interesa abordar la nada desde el plano filosófico, aquella que está implicada en el orden metafísico y que desciende al plano físico. Para Pascal, centrado en el debate sobre el vacío físico, la separación conceptual no fue tan viable; los detractores del vacío utilizaron argumentos teológicos para rebatirlo, deseaban hacerlo parecer hereje para que detuviera sus afirmaciones. La persecución por motivos intelectuales no era una novedad. Pocos años antes de nacer Pascal, se había realizado un inoportuno y desleal juicio a Giordano Bruno quien murió quemado en la hoguera en 1600. Eran ambientes tensos en los que los defensores de la fe, muchos de ellos jesuitas, se enfrentaron a Pascal; al final, el filósofo debió deslindarse de las implicaciones teológicas que otros observaron en sus afirmaciones sobre el vacío físico.

Posteriormente, la controversia sobre la existencia del vacío físico tomó forma experimental con la intención de demostrarlo. Científicos

[234] John Barrow, *op. cit.*, p. 63.
[235] Véase Albert Ribas, *op. cit.*, p. 100.

como "Torricelli, Galileo y Boyle utilizaron bombas para extraer el aire de recipientes de cristal para demostrar la realidad de la presión y mostrar el peso del aire".[236] Más tarde se ideó la existencia de un éter cósmico que explicó parcialmente la imposibilidad del vacío real. En un artículo publicado en 1881, Michelson[237] afirmó que la hipótesis de un éter estacionario era errónea, con lo que se pudo eliminar al imaginario éter del plano científico y darle su lugar al vacío de masa y energía. Después se descubrió que aun el vacío suponía una energía que impregnaba el universo. Esto orilló a la admisión de la existencia del vacío a pesar de la inevitabilidad de la energía en un vacío cuántico. Hasta hace pocos años se afirmaba que "debe de haber alguna ley sencilla de la Naturaleza, que todavía no hemos encontrado, que restaure el vacío y haga esta energía del vacío igual a cero".[238] Aunado a ello, actualmente hay evidencias de que tal energía es la que propicia la expansión del Universo y posiblemente su final.[239]

Luego de elaborar la teoría de la relatividad en 1915, Albert Einstein se dedicó a la tarea de comprender el Universo; apoyado en los estudios del científico alemán, Alexander Friedmann advirtió que no sólo las estrellas y los planetas se mueven, sino que el Universo tiene un movimiento expansivo progresivo y está lejos de ser estático. La energía que impulsa tal expansión es una energía de vacío; de tal modo, éste es "llenado" por una energía que facilita el movimiento cósmico.

Desde este enfoque, no puede hablarse propiamente de espacios vacíos, sino de "estados vacíos o estados fundamentales"[240] que poseen energía. Esto llevó a la elaboración del término "vacío cuántico", el cual puede entenderse como "un mar de compuestos de todas las partículas elementales y sus anti-partículas que aparecen y desaparecen continuamente [...] a partir del vacío cuántico y luego se aniquilarán mutuamente y desaparecerán".[241]

[236] John Barrow, *op. cit.*, p. 22.
[237] Véase *ibid.*, pp. 137-144.
[238] *Ibid.*, p. 23.
[239] Véase *idem*.
[240] *Ibid.*, p. 212.
[241] *Ibid.*, p. 227.

Por tanto, según la ciencia cuántica, el vacío está lejos de estar privado de energía. Sin embargo, esta imposibilidad de vacío absoluto en el mundo físico no atañe a la nada de la que hablamos; si bien puede relacionarse a la nada con el vacío físico no es ése el sentido estricto desde el cual partimos con la idea de la nada aquí manejada y que está vislumbrada más en el plano de lo ontológico que en el de lo físico, aunque esto no erradica similitudes que pueden ser objeto de estudios posteriores.

Por último, si el vacío de la física cuántica contiene el mínimo de energía disponible, entonces en él existe la posibilidad del cambio y es ahí donde la noción de la nada, como posibilitadora del cambio, sigue teniendo sentido.

En lo que respecta a nuestro estudio, he referido la cuestión del vacío físico sólo como un aspecto temático relacionado al problema que me importa más. No es forzosa la comprobación científica del vacío físico para la comprensión de la nada ontológica a la que refiero como contraparte de las concepciones culturales que se han atribuido a la deidad. No es necesaria una postura absolutista que intente afirmar a toda costa la existencia del pleno vacío físico desprovisto de energía, lo cual no puede ser sostenido. Coincido con la física cuántica en que el Universo no es continuo y en que el cambio existe en función a la constante de Planck, cuestión no percibida desde nuestros miopes alcances comunes.

De tal modo, el entrelazamiento cuántico es posible debido a la interacción entre el ser y la nada. Por ello, la teoría de la relatividad y la física cuántica no se contraponen a mi posición respecto al concepto de la nada; menos aún si consideramos el enfoque de la electrodinámica cuántica, el cual es una veta muy factible de seguir. De cualquier modo, en suma, no podemos igualar los conceptos de vacío y de nada. El vacío se ha entendido como la región del espacio que no contiene materia; la nada persiste aun sin el espacio mismo del que requiere el supuesto vacío.

En el siguiente capítulo se aborda el planteamiento central de este libro, es decir la propuesta específica para la contemplación de la Nada, una visión alternativa para la comprensión del hombre y de su quehacer en el mundo.

SEGUNDA PARTE:
PROPUESTA Y APLICACIÓN

III. EL SER DE LA NADA Y LA NADA DEL SER

Es momento de centrarme en la forma específica en que la Nada debe asumirse. Por tanto, creo importante iniciar con la concretización de lo que entiendo por la Nada, a lo cual dedicaré la primera parte de este capítulo. Luego me centraré en un análisis de las consecuencias antropológicas que supone tal concepción alterna de la Nada. Finalmente, abordaré las implicaciones del reconocimiento de la nada del ser (angustia, cambio y liberación), lo cual es antesala de la construcción de un enfoque alternativo para la congruencia íntima del hombre contemporáneo.

La nada de la que hablo

Hasta ahora hemos hecho un recorrido sobre las concepciones más representativas de la nada a lo largo de la historia de la humanidad, tanto en el terreno filosófico como en el científico. Asimismo, referí que la nada no es el vacío físico, en el entendido de que tal vacío no ha sido comprobado ni admitido en su totalidad, al menos en el terreno de la física tradicional. Mostré que la nada no es propiamente el no-ser puesto que eso le implicaría una relación de contingencia con el ser del que es una negación. Clarifiqué que la nada no es en sí misma la ausencia puesto que tal ausencia es dependiente de aquello que le permite ser una evidencia de la no presencia. He hecho también, en cada oportunidad, una implicación que intenta ser consecuente con la dialéctica del ser y la nada.

Tras los capítulos anteriores, ahora corresponde definir a qué nada es a la que me refiero cuando hablo de la nada. De ello trata esta primera parte que abordamos a continuación. Posteriormente, referiré la relación que esta concepción de la nada guarda con el desarrollo de la conciencia del propio hombre, así como la probabilidad o improbabilidad del progreso humano desde esta perspectiva.

Se enuncian enseguida las 20 características de la concepción de la nada propuesta en la presente obra.

Una nada que es

A principio de cuentas, la nada *es*. No tendría sentido hablar de ella para negarla en este momento. Lo primero que podemos decir de la nada –aun en el entendido que nada podemos decir con plena conciencia de ella– es que *es*.

Probablemente la mayor evidencia de la nada es la existencia del ser; en ese sentido, podemos comprobar que la nada es por medios apodícticos, es decir, al observar todo lo que no es la nada. En otras palabras, la nada está detrás de todo lo visible, lo tangible, lo tocable, lo perceptible. Que lo que vemos pueda verse es debido a que existe una separación entre lo que vemos y uno mismo como vidente; esa separación es un límite de lo existente que supone que el existente mismo no es todo lo que existe; por tanto, la entidad de lo que existe tiene un límite, tiene una frontera de ser que no termina hasta lo que no es. De tal modo, la primera afirmación sobre la existencia de la nada es debida al límite que lo que *es* tiene sobre lo que no es. La nada permite que el ser sea. El ser permite que los entes sean. El ente contiene una sustancia que puede ser o no, por lo que se implica un no-ser implícito en la posibilidad que un ente tiene de dejar de ser. En el plano jerárquico de lo ontológico, la nada es la base fundamental de todo lo que *es*. Ahora bien, que la nada sea no refiere a que nuestra capacidad de cognición pueda conocerla.

Una nada incognoscible

La Nada no puede ser conocida plenamente, sólo supuesta, inferida, imaginada o concebida de manera indirecta. No es controlada por el intelecto. La nada supone algo mayor que la capacidad humana de comprenderla. No es factible conocer lo que supera nuestro entendimiento; es por ello que la nada, de entre todas las cosas, es lo que más escapa a nuestra manera de describirnos el mundo.

El hombre contemporáneo ha forjado sus esquemas de percepción centrándose en el ser; su abordaje de la vida parte de lo tangible y lo ha arraigado fuertemente en un plano polar de la ontología. La nada no es un objeto de estudio, sino que se la contempla al no verla, se la asume pero no se la conoce. Los medios del conocimiento humano hasta ahora han sido metodológicamente incorrectos para la comprensión de una ontología de la nada, de una omnipresencia que supera la temporalidad y la pequeñez estrecha de nuestra mente. Por si fuera poco, el lenguaje es incapaz de proceder correctamente en la descripción de la nada; todo aquello que se intente decir de ella presupone una descripción categorial completamente insuficiente para abordar la nada.

La nada es incognoscible debido a que todo concepto hace de ella un aspecto del mundo de lo que es a la manera contraria de la nada. La comprensión de la misma se debe iniciar con la aceptación de una forma distinta de percibir la realidad del mundo. Se requiere de la captación de una ontología de segundo orden en la cual incluso lo que no es (según la manera convencional de ser) sea un algo. Esta nueva ontología ha de extenderse y enraizarse en la comprensión de la nada, lo cual no sólo repercute en la capacidad antropológica de percepción sino que modifica la cosmovisión y dirige la voluntad a nuevas formas de comprensión de la realidad.

Una nada que contiene el mundo desde fuera y dentro de él

La nada, al estar relacionada con todo lo que es, está en todo lugar donde algo sea. De esto se deriva la presencia de la nada en el mundo y más allá de él, puesto que no sólo en el mundo está el ser; ahí donde haya ser, implicado o no en entes, también está la nada, a la manera de una nada situada. Esta idea –la existencia de la Nada a través de la nada más allá de los confines del mundo– es incompatible con los enfoques aristotélicos y medievales pero es momento de que propiciemos una ruptura con los esquemas condicionantes del pensamiento occidental.

El principal argumento para la justificación de una nada fuera del mundo consiste en que el mundo está sostenido, englobado, enraizado,

relacionado, contenido y dimensionado por la nada misma. No hay algo dentro o fuera del mundo que no esté al alcance de la nada. No existe algo que la nada no posea; todo lo que es lo es *en* la nada. El movimiento de las estrellas, de los astros y las nubes, está posibilitado por los límites corpóreos de las entidades que les son propias. Ahí donde el límite es, también habita la presencia de la nada.

Coincido con la visión de los estoicos sobre la existencia de un vacío absoluto desde el cual el mundo es posible. Sin embargo, no comparto la idea de que el orden cósmico determina, a manera de destino, la vida humana; en ese sentido, la comprensión de la nada produce la intuición de innumerables posibilidades y circunstancias que modifican las relaciones entre lo existente. Los acontecimientos del mundo no responden a una fuente monótona, al estilo del vínculo lineal entre una causa y un efecto exclusivos entre sí; existe una multiplicidad de factores que modifican la interacción de las realidades existentes. Comprender la nada sobre el mundo se contrapone a la idea de un destino; esto es debido a que la nada no tiene voluntad.

La nada sin voluntad

La negación del destino se desprende de asumir que la nada no tiene voluntad, por ello no hay una directriz del destino mismo y por ende no puede existir. Que la nada no tenga voluntad rompe con la percepción de un Alguien presente en todos lados con el poder y la fuerza para implicarse en la vida de los individuos de manera proporcional a su deseo. La voluntad es una facultad apetitiva cuyo surgimiento requiere de un aparato mental que estructure las jerarquías de los propios deseos; de esto se deriva que es impropio e ingenuo suponer que la nada o cualquier otra esencia superior pueda ser comparada a la idea de un ser todopoderoso con voluntad.

Además, la voluntad supone en aquel que la posee una identidad construida y esto es impropio decirlo de la nada. No hay una nada que tenga voluntad, y con ello se imposibilita su intencionalidad. Ahora bien, todo esto no supone que la nada, debido a su falta de voluntad, ya no

tenga contacto con los seres vivos o que ya no ejerza ningún tipo de influencia. A pesar de que no puede negarse la influencia de la nada sobre el ser, esto no es por voluntad del que es o lo que es con la nada, sino una consecuencia natural, esperable, comprensible, de índole ontológica e imposible de impedir. Todo lo que es se relaciona con la nada, aun sin la voluntad de ambas partes o la probable indecisión del que es, si este ser es alguien.

La nada permite que las cosas sean y favorece las interacciones de las cosas entre sí. Esto tampoco supone un azar, sino una causalidad debida al movimiento; no obstante, no tenemos la capacidad para entender el movimiento, escapa de nuestras percepciones el conjunto casi infinito de relaciones entre las cosas, acontecimientos y personas que permiten que el momento presente sea lo que es. Que la nada no tenga voluntad la coloca más alto en la jerarquía (ilusoria) de absolutos, por encima de cualquier deidad personificada que posea voluntad. La nada no es la deidad, aunque se las haya asociado múltiples veces.

La nada como la no deidad

Eckhart relacionó la nada con lo que él entendía que era la deidad; evidentemente la explicación del dominico está influida por su mismo credo. Al reconocer la realidad de la nada evidenció que no podía no ser lo absoluto, que debía ser una Nada; como en el esquema de Eckhart lo Absoluto sólo podía ser Dios, se entiende la consecuente relación. Sin embargo, a las configuraciones comunes de Dios se les han adicionado un carácter antropomórfico y una voluntad amorosa; en tal perfil, la Nada no debe ser observada como Dios debido a que está por encima de tales representaciones.

Categorizar lo divino desde el esquema de lo humano es una distorsión que intenta manifestar lo inexplicable e incognoscible. La palabra "Dios" resuena en nuestra mente con una amplia gama de imágenes construidas y símbolos que la identifican culturalmente. La percepción que propongo de la nada tiene la ventaja, al menos para nosotros –o nosotros tenemos la ventaja ante la nada–, de no estar relacionada a

un número tan elevado de preconcepciones de la misma tal como lo está el término Dios. Debo asumir también que no es posible darle un contenido conceptual a la nada sin el riesgo de que, precisamente, deje de ser la nada.

No hay manera de referirse a la Nada a menos que sea con el silencio, o bien, en un atropello a la razón misma, como lo he intentado en estas páginas. Ciertamente, hablar de aquello que no puede ser reflejado y cuya descripción no encaja con las palabras puede ser una pérdida de tiempo; lo único posible es intentar una aproximación respetuosa ante lo incognoscible. La nada, como Nada, es superior a cualquier deidad voluntariosa.

La nada es anterior a todo lo que es. Si una fuerza contraria o diferente a la nada hubiese creado todo lo que existe tendría que haberlo hecho a partir de la nada. No caben aquí los esfuerzos de Agustín de Hipona por tratar de exponer la inexistencia del tiempo antes de la creación. Si hubo creación entonces hubo también un momento anterior que supusiera el lapso de la nada, es decir el momento en que lo creado aún no estuviese. La nada, por ello mismo, se entendió en la Edad Media como la contraparte necesaria y anterior a la creación que permitió que un ser omnipotente pudiera *crear*; la nada tuvo que contener lo que se crearía. Sin embargo, más allá de adoptar una actitud beligerante debemos entender que sí hay creación pero no Creador, y que lo que existe es producto de una interminable sucesión de hechos que no podemos explicar con certeza.

Si la existencia de un Creador es antagónica a la existencia de la nada, entonces es la nada la que debe prevalecer. La idea de un Creador supondría su voluntad de crear; la nada, al no tener voluntad, no posee el deseo de crear, mucho menos la necesidad de hacerlo para ser amada. La nada no ama lo creado porque no lo ha creado, sólo ha sido el escenario necesario para que lo que es sea. Debido a la nada surge el ser; una vez que el ser es, la nada lo contiene.

La nada que contiene el ser

La forma en que surge el ser a partir de la nada continúa siendo un misterio. Es más honesto admitir el misterio antes que idear una solución que suponga una voluntad creadora. Como quiera que sea, la nada fue necesaria para establecer, ella misma, el marco que dio origen a lo existente. Si el origen del universo ha sido motivado por el *Big-Bang,* aun en tal caso fue necesario que hubiese una materia inicial desde la que surge la expansión tras la gran explosión. En ese sentido, la explicación científica sobre el origen del universo no ha respondido de qué manera surge el ser de la nada.

Es probable que nuestra imaginación encuentre dificultades para concebir el origen de algo desde la nada, pero esto no supone que hay manera de negar (una vez que hemos desterrado de nuestra propia mente la solución que implica un ser creador) que la nada ha estado antes de que surgiera lo que vemos hoy en día. Reitero: no estamos discutiendo si la nada es la creadora o que la nada crea, ya hemos dicho que no. Todo acto creativo supondría la voluntad del creador, pero hemos asumido la falta de voluntad de la nada; de tal modo, no es la nada la que crea pero sí, definitivamente, es el marco que permite el origen, la generación y la gestación de algo.

Lo creado no pudo crearse a sí mismo, no hay manera de que una piedra que no existe decida, de pronto, que existirá y que se creará a sí misma. No hay autocreación, tampoco voluntad creadora, pero sí hay una nada que trae consigo la posibilidad del cambio, de la modificación. Todo origen nuevo, el paso de lo que no es a lo que es, requiere precisamente eso: el no-ser antecedente que está asociado, en un sentido estricto, con la nada. Se trata de una nada que fecunda, una nada que aporta la posibilidad de que lo que no es sea y que lo que es sea o deje de ser.

Esta nada, si es el fondo en el que surge el ser, también sigue siendo el fondo en el que todo ser se mantiene siendo. Posteriormente, cuando el ser deja de ser, nuevamente la nada será el fondo en el cual se fundirá. A pesar de tal función irremplazable, la nada no es creadora de lo que es.

La nada no creadora

La cuestión sobre el origen de la vida es mucho menos compleja que la del origen del universo. Las respuestas sobre la vida las encontramos en el universo. Hoy sabemos que la vida supuso un gran hallazgo; a través de una situación incierta se posibilitó la vida y la evolución de la misma que, además, está y ha estado sujeta a una serie de condiciones que están asociadas a múltiples causales de la naturaleza.

Esta cuestión puede resultar chocante para quienes requieren forzosamente de una entidad creadora para encontrar sentido a la vida. La mayoría de las personas supone que se requiere de un origen omnipotente para tener una fuente de sentido. Si ése es el caso del lector, podríamos sugerirle que no rompa ese esquema sino que modifique los actores y el fondo de la escena. Consideremos que la nada es la condición *a priori* para que lo que no existe exista; a su vez, lo que existe dejará de existir y se reencontrará nuevamente con la nada; por ende la nada permite el sentido, es de donde brota y hacia donde se va. La nada no suprime el sentido, lo propicia.

Hay que distinguir que la nada no es una fuente de sentido, antes que ello es la ruptura con todo sentido previo para poder, desde el sinsentido, construir un sentido realmente personal, situado, íntimo. Ahora bien, si la nada es el fondo que permite el origen, entonces todo lo originado proviene de esa posibilidad; siendo así, la nada no pudo ser creada.

La nada increada

Ya he mencionado que la nada es ineludible y que es condición necesaria para el origen de todo. Pues bien, si la nada hubiese sido creada ¿cuál habría sido el fondo desde el cual (la nada que no era) pudo llegar a ser? Si nuestra respuesta es que el fondo no existía, definitivamente nos equivocamos; si osamos responder que el fondo nunca ha existido y que lo que es no requiere antes no ser para luego ser, nos equivocamos aun peor. Si existiesen niveles de la nada, desde los cuales las nadas inferiores fueron creadas con base en el fondo que las nadas superiores

supondrían, entonces la nada última o la que hubiese sido el fondo de todas las demás sería la nada que buscamos.

Solamente podemos solucionar este acertijo mediante el reconocimiento de que ninguna de las tres opciones puede ser posible y que la nada ha sido increada puesto que es atemporal. Y si la nada hubiese sido creada tendríamos que asumir varios inconvenientes que nos suponen mayores problemas. Por ejemplo: ¿cuál sería el no-ser de la nada que permitió que al ser creada pudiera efectivamente *ser* la nada? Si hay una nada de la nada, entonces tal nada anterior sería la nada real. Más aún, si hubiera la posibilidad de un no-ser de la nada este mismo tendría que ser el *ser* ya existente, el cual no tendría que ser creado pues ya es. Lo que ya es no se puede crear nuevamente como si no fuera.

Siendo así, no hay modo posible de justificar la creación de la nada y se vuelve innecesario elucubrar la identidad del creador de la nada misma. Si la nada no ha sido creada entonces se asume que no tiene una contingencia, entendida ésta como la dependencia hacia otra cosa o entidad externa para poder ser.

La nada no contingente

Por contingencia me refiero a la cualidad de que algo pueda suceder o no; implica el riesgo de contener la posibilidad de ser o no ser en relación directa con otros sucesos. Del mismo modo, cuando me refiero a la contingencia hago notar la conexión dependiente de un hecho con otro, la ineludible interconexión entre dos situaciones para poder ser entre sí. Por ejemplo, para comer necesitamos que haya comida; de tal modo, nuestra alimentación es contingente a la existencia de alimento, y nosotros mismos somos contingentes a nuestra alimentación en el sentido de que seguimos viviendo sólo si nos alimentamos, lo cual es posible en función de la adquisición de los alimentos, cuya existencia –o no– es, a su vez, contingente a otros muchos factores. Por ello se implica la dependencia o condicionalidad de una cosa con la otra. El alimento también tiene una contingencia con quien se alimenta para, efectivamente, alimentar.

Cuando hablo de una nada no contingente me refiero a que no depende de algo a su alrededor para ser la nada. Por ejemplo, las ideas de un individuo existen como entes de razón, pero son contingentes al individuo que las está pensando. De alguna manera, las creaciones son contingentes de su creador. Por ello, la idea de un Dios creador es contingente a quien emite la idea. La idea de Dios que sostiene tal visión es, precisamente, contingente a nosotros mismos en la medida en que la pensemos o no. Podríamos aquí preguntarnos ¿quién ha creado a quien? ¿Las ideas de Dios son contingentes a aquellos que las piensan o quienes pensamos somos contingentes a un Dios creador? En este caso, si es que nos planteamos tal pregunta, mi respuesta es la primera. Con la nada sucede diferente; además de no haber sido creada, librándose de la contingencia que eso implica, tampoco ha sido creadora; por este motivo no nos implica contingencia hacia ella como creadora.

La nada tampoco depende de las ideas del hombre sobre ella, pues independientemente de estas conjeturas la nada sigue siendo. Incluso en el entendido de que la nada es anterior al hombre, posee un carácter no contingente hacia lo humano. Tampoco es contingente hacia el mundo, puesto que está sobre el mundo mismo. Finalmente, no es contingente de sí misma e incluso en el supuesto, demasiado iluso, de que la nada se haga nada de sí misma aun así seguiría siendo la nada. Esto mismo se conecta con otra más de las características de la nada: su atemporalidad.

La nada atemporal

Si la nada no ha sido creada y no es contingente ni siquiera sobre sí misma, con ello garantiza su atemporalidad. La nada no tiene un principio ni tendrá un final. Esto sigue una lógica muy específica: la nada seguirá siendo la nada aun cuando sólo ella sea. Incluso cuando llegue el momento de la negación de todo lo que es, el exterminio de todo lo que respira, la aniquilación de toda materia y la proliferación del olor a destrucción sobre la faz de lo que antes habría sido la Tierra (lo cual ya no sería desolador al no haber un individuo que humanamente así lo viera) la nada seguiría siendo.

Es probable que estas condiciones propiciarían en ese instante que la nada, a pesar de que ella misma no sea el origen, estuviera en su estado originador. Al inicio de todo lo que es, la nada ya era previa. Cuando digo que la nada es, obviamente me refiero a un *modo* de ser distinto al de todo lo demás.

La nada, con ese modo de ser particular, debido a su carácter no contingente y a su independencia de lo que es, *es* desde siempre y para siempre sin limitación alguna, de manera atemporal. Siendo así, en la nada tampoco hay un presente ni un futuro porque las líneas de lo temporal desde nuestra cognición humana existen unicamente como medida del movimiento implicado en el cambio. En el entendido de su incontingencia, la nada no supone cambios. Por su imposibilidad de modificarse y su inmaterialidad, la nada no puede ser de otra manera a como es. Ahora bien, si afirmamos, junto con Heráclito, que lo único que permanece es el cambio, debemos considerar los siguientes aspectos: *1)* se supone usualmente que Dios es inmutable y que no cambia; entonces, si Dios no puede cambiar no es el cambio, y si el cambio es lo único que permanece entonces Dios estaría excluido; *2)* si Dios cambia, esto supondría que es temporal y por tanto no es eterno; por ende, si no es eterno no es Dios; *3)* con la nada no se presentan tales inconsistencias; si bien es cierto que la nada no es el cambio sí lo hace posible al favorecer el traslado del no-ser al ser. De tal modo, al afirmar que el cambio es lo único que permanece se admite que la nada que sostiene tales cambios es la fuente de todo lo que permanentemente sucede.

Se requiere de la nada para que el ser cambie. El tiempo como cuestión relacionada al movimiento está en el ser y no en la nada, por lo que, de cualquier manera, la nada sigue siendo eterna. Así, no hay tiempo en la nada porque, en una palabra, es absoluta.

La nada absoluta

En la nada absoluta (la Nada) la negación verdadera es una negación de la negación. Tal como vislumbra Heisig refiriendo el pensamiento de Nishida:

> Llamar a la realidad misma una nada absoluta significa que toda la realidad está sujeta a una dialéctica entre el ser y el no-ser, esto es, que la identidad de cada cosa en el mundo está atada a una contrariedad absoluta. En otras palabras, la nada no sólo relativiza el fundamento del ser, sino que relativiza cualquier modelo de coexistencia o armonía que sublima, trasciende, debilita o de otra manera oscurece esa contradicción. Al mismo tiempo, significa que el ascenso de la nada hacia el despertar en la conciencia humana, el "ver el ser mismo directamente como la nada", es tanto el punto en el que el yo puede intuirse a sí mismo directamente como el punto en que el absoluto llega a ser más plenamente real.[242]

Que la nada sea absoluta significa que está relacionada totalmente con todo lo que es, que todo lo que existe a nuestros ojos está relacionado a la nada y que todo lo que no vemos igualmente lo está. La nada es plena relación implícita y ontológica con todo lo que es. Además, que la nada sea absoluta supone que es totalmente nada en el sentido afirmativo de la expresión. Es auténtica, completa y homogéneamente lo que es, de manera plena e imperturbable. La nada es absoluta, no en el sentido de que el ser no exista, sino porque es en sí y consigo misma absolutamente nada.

La nada, desde esta perspectiva, está por encima y sobre todo, a todos los lados de todo, dentro y fuera de todo; al no tener tiempo no posee movimiento y, aun sin la existencia de tal movimiento, está en todo lugar. ¿Cómo entender cualquier tipo de construcción simbólica sobre el bienestar humano sin asociarla con la nada? Irónicamente, aquellos que proponen la plenitud del hombre enraizando su enfoque en una visión metafísica parcial, que sólo encuentra lo real en el ser

[242] James Heisig, *Filósofos de la nada*, p. 95.

sin reconocer que el ser mismo está sometido a la nada, lo único que logran es impedir tal plenitud ofrecida. No hay forma idónea de concebir el progreso humano o el crecimiento personal sin concebir la nada. Por ello, la nada misma, el hecho de la nada o lo ineludible de la nada, propicia que se vuelvan obsoletos los esquemas de mejora personal que no asumen una condición humana vinculada con la nada.

La nada es el universal de todos los universales y la realidad está sujeta a ella. Tal como explica Heisig:

> De la misma manera en que hay clases dentro de clases [...] también puede haber universales autodeterminantes abarcados por universales autodeterminantes aun más abarcadores [...]. Si hay una clase de todas las clases [...] entonces debe haber un universal de todos los universales –es decir, una realidad última que lo determina todo, a la vez que se determina a sí misma–. La transición de una clase a otra fue justamente lo que Nishida trató de captar con su lógica del *locus*, localizando los universales dentro de los universales y llegando, finalmente, a localizarlo todo en la nada absoluta.[243]

Una nada de ese tipo, que todo lo alcanza pero que no está al alcance del hombre, supone por sí misma la imposibilidad de certezas humanas.

La nada como ruptura de toda certeza

No puede afirmarse que la nada tenga la voluntad de romper las certezas que humanamente construimos, pues la nada no tiene voluntad. Más bien debido a la nada nuestras concepciones sobre lo que es verdad son solamente ficciones. Los constructos desde los cuales juzgamos la realidad son (aunque no siempre con conciencia) producto de una situación contextual desde la cual se generan los aprendizajes que suponen una cosmovisión; cada individuo tiene una noción diferente en función de eso. Ahora bien, en el momento en que gestamos nuestras convicciones nos acogemos a ideas que no tienen otro sustento que la

[243] *Ibid.*, pp. 110-111.

ficción. Lo que creemos ahora podemos no creerlo después, así como lo que hoy no creemos podemos creerlo más adelante si nuestra óptica evaluadora se modifica.

De esto se deriva que nuestras más profundas certezas son sólo ideas que pueden ser modificadas. Si consideramos que la nada está alrededor de todo lo que es y que las ideas que tenemos son (o están en el plano del ser), entonces las mismas ideas que concebimos, creamos y asumimos están (por el hecho de ser) llamadas a no-ser, a desaparecer, a ser negadas, superadas y desmentidas.

En la medida en que podamos asumir que nuestras certezas son realmente móviles y que las ideas sobre las cuales depositamos nuestra tranquilidad o nuestro orgullo son creaciones nuestras, habrá una apertura a la humildad que lleve a aprendizajes más plenos y reales. Es por ello que

> el pensador occidental ha de renunciar a dos ídolos sobre todo: la idolatría de la razón argumentativa y la idolatría de la razón clara, unida a la voluntad individualista. Nos aferramos a la primera, en filosofía, por miedo a la presunta irracionalidad del mundo emotivo-narrativo-imaginativo. Nos aferramos a la segunda, en teología, por miedo a los panteísmos. Sin embargo, como consecuencia de ambas idolatrías quedamos presos en la cárcel que nosotros mismos hemos edificado: la de un pensar racionalista y dualista. Habrá que pasar por una depuración de ambas deformaciones y el vaciarse de los ídolos.[244]

El reconocimiento de la nada, por tanto, es el acompañante irrenunciable de la apertura a una vida sin certezas, sin sostenes ficticios que aprisionan; es disponerse a erradicar la creencia de que, como humanos, debemos ser sostenidos por algo o alguien. Esta negación de las certezas socialmente asumidas puede ser la posibilidad necesaria para la gestación de una conciencia más centrada en la nada del yo y menos en el ego del yo que usualmente utilizamos.

[244] Kitaro Nishida, *Pensar desde la nada*, p. 134.

La nada como posibilidad

La capacidad originaria de la nada se ve fortalecida cuando el individuo es capaz de vaciarse voluntariamente de los falsos ídolos, de sus propios sostenes racionales y de sus facultades intelectualistas desentrañadas para depositarse en la contemplación de lo incontemplable. El reconocimiento de la imposibilidad de la plenitud, desde los esquemas culturales convencionales que nos han sido adheridos, adviene como apertura a un replanteamiento de la propia idea moral mediante un ejercicio ético o discernimiento filosófico fortalecido.

La nada, nuevamente, puede tomar el sentido de una nada que posibilita, que es el marco para las creaciones (esta vez del humano en cuestión). La nada no elige a aquellos que buscan llenarse de ella para vaciarse, sino que es la voluntad personal la que asume o no a la nada. Llenarse de la nada consiste en abrir la posibilidad de una nueva concepción de las cosas. Mientras más lleno de nada se esté, más vacío óptimo se logra y más posibilidades se tendrán de construir con cimientos mayormente profundos.

La negación o el entendimiento de la inexistencia del yo (creación de nuestra propia conciencia en referencia a la corporeidad que se posee) representa la comprensión de que sólo se es no siendo y que se es lo que no se es. Esto mismo se advierte cuando se entiende que la nada es al mismo tiempo el alfa y omega real.

La nada como preexistencia y culmen

De la nada venimos y a la nada volvemos; tal idea, recurrente en Sófocles, muchas veces ha sido ocultada, pero es difícil de negar. Previamente a la existencia personal, antes del surgimiento del mundo, la nada era. Incluso antes de que toda conciencia pudiera ser testigo de lo que sucediese, la nada era ya una realidad. Vinculada a su categoría de atemporalidad y de existencia continua e inmutable, la nada se convierte, en relación a lo humano, en la preexistencia y el culmen, en el inicio y el fin del periodo en el que el hombre cree ilusoriamente que es algo. Ese tiempo está cercado y fronterizamente englobado por la

nada. No hay forma de pretender no estar en el globo de la nada, una circunferencia que siempre hemos visto desde dentro y en la que se está sin cesar aun tras morir.

Hemos generado culturalmente algunas religiones que prometen la idea de un paraíso, una dimensión no terrenal en la que podremos reencontrarnos con los seres queridos, verlos y gozarlos luego de que nuestro tiempo en el "valle de lágrimas" haya terminado. Debe comprenderse que la simulación de un mundo futuro representa una necesidad psicológica para varias personas; su anhelo de negar las pérdidas absolutas de aquellos a quienes han amado las incita a tales creencias con las que disminuyen, de paso, el temor hacia su propia desaparición. No obstante, la comprensión de esta variante tranquilizadora no justifica la ficción. Aunque algunas ficciones son funcionales para la vida, no es recomendable permanecer mintiendo.

La nada es el final de la vida, el final obligado, la entrada sin retorno. Con la muerte nadie nos ha robado algo, la vida misma no era nuestra, ha sido sólo un suspiro en el que podemos intentar darnos cuenta, de manera limitada, de la majestuosidad de la nada. Morir no es una mala noticia, es una evidencia que debemos agradecer. Al menos hemos vivido un poco para saber que moriremos. Morir es regresar al estado original de insignificancia. No hay vuelta atrás, no más idealistas y fantasiosos viajes imaginarios a una dimensión de placer rodeados de arpas tocadas por ángeles; no será así, sólo la fría y reverenciada nada es lo que corresponde a una vida de desasosiegos.

Pensar en la muerte, en la nada que antecede y procede a nuestra vida, puede ayudar a vivir mejor. Y vivir mejor es entender, en medida de lo posible, las condicionantes que supone ser seres desde y para la nada.

La nada condicionante

No sólo es una condicionante el hecho de ser antecedidos y proseguidos por la nada, sino que la vida misma está situada en su espacio. Estar desprotegido ante el vaivén inevitable de las circunstancias que

escapan a la voluntad personal significa que las cosas que nos rodean puedan ser exactamente lo contrario a lo que son, que las situaciones sean proclives a la modificacion, que el cambio persista, que nuestras emociones, gustos, proyectos, anhelos, temores, miedos, planes, parejas, situaciones, problemas y limitantes puedan ser y después no ser. De hecho aun la misma voluntad es un aspecto personal modificable; si bien es cierto que la voluntad se sustenta en el criterio, éste es modificado en función de las experiencias que, a la vez, son producto de circunstancias que están, la mayoría de las veces, fuera del control humano.

Por lo anterior, una de las condicionantes que ejerce la nada es la imposibilidad de la libertad. Si bien esto puede sonar a una tragedia, viéndolo con ojos benévolos, la situación que la nada propicia puede ser también liberadora de la necesidad de ser libres. Más adelante hablaré al respecto, basta por ahora con delinear que la nada, al ser alfa y omega de nuestra precaria existencia e ineludible comparsa del ser que posee nuestro yo diluido, es también la condición misma de la vida, la situación *sine qua non* de la existencia. Que la nada sea una condicionante de la vida está íntimamente relacionado al hecho de que la nada implica el movimiento y el cambio consecuente.

La nada situada que implica el movimiento

El hecho de que la nada sea atemporal implica que no ha sido creada, que no es contingente y que es absoluta. Debido a que el resto de lo que es no comparte tal modalidad de ser, todo está sujeto al cambio, menos la nada misma. Que la realidad sea contingente supone que todo está conectado entre sí y que cualquier acontecimiento, sin importar si es visto o concebido, está asociado mayor o menormente a nuestra vida de maneras imprevistas e inimaginables. Que la nada sea situada implica también que está en la frontera de todo lo que es y que se asocia, directamente, a la posibilidad del no-ser de las cosas; por tanto, a pesar de que la nada no es generadora del cambio sí lo faculta y posibilita. Tales cambios pueden consistir en la modificación de lo que es hacia otro

modo de ser, ya sea en las categorías de cantidad, cualidad, ubicación o sustancialidad de lo que existe.

Que la nada situada esté vinculada al no-ser no significa con ello que sean lo mismo; si la nada fuese solamente el no-ser tendría un carácter contingente al ser del que sería negación, lo cual sería una contradicción con la afirmación de que la nada es no contingente. Además, si la nada fuera sólo el no-ser y requiriera al ser del que es negación, entonces al cumplirse el no-ser de tal ser (cuando el ente sea lo que antes no era y ya no fuese lo que era) la nada dejaría de existir pues ya no sería el no-ser de lo que dejó de ser. Obviamente, la nueva modalidad generada tendría también un no-ser; de tal modo, el nuevo no-ser del ente emergido sería evidencia de que la nada no es contingente a un único ente del que es negación el no-ser, sino que está relacionada con todo lo que es.

En otras palabras, la nada tiene la suficiente flexibilidad como para contener el no-ser posible de todo lo que es ahora y de todo lo que será alguna vez. Al mismo tiempo, incluye el no-ser que está listo para ser algo en específico. De esto se deduce que la nada no sólo sea el alfa y omega de los individuos humanos sino de todo lo existente, en virtud de su interminable asociación con el ser y el ente que lo contenga. Si la nada está conectada con todo, entonces se hace formal la idea del caos.

La nada asociada al caos

La idea del caos es precisamente eso: una idea. Usualmente la utilizamos para describir aquella situación de lo existente que no podemos explicar debido a que su complejidad es mayor que nuestra capacidad de dilucidación e interpretación. Al estar siendo contingentes a lo que existe, estamos conectados a todo lo existente. Esto supone una inmensa cantidad de interacciones entre lo existente, volviendo imposible a nuestra limitada capacidad dar una explicación del motivo por el que las cosas suceden como suceden. Algunos responderán, sin cautela, que el destino es la explicación del origen de los cambios. No obstante la cuestión es aún más compleja que asumir una fuerza extraña que delimita el curso de las

cosas; no se trata sólo de un poder unilateral, como el supuesto destino, sino de miles de millones de posibilidades entrelazadas que, debido a la causalidad, generan que las cosas (y nuestras percepciones de las mismas) sean exactamente como son.

A primera vista esto puede parecer caótico, pero tal impresión se debe a nuestra visión limitada. Detrás de semejante caos hay también un orden, un cosmos que no entendemos del todo pero en el que interactúa, sin duda alguna, la nada.

La nada asociada al cosmos

A pesar del caos visible, el cosmos es real aunque no sea visible siempre. Ciertamente es preferible ver el caos que no verlo, pues sólo el paso por la concepción del caos puede llevarnos a la conciencia del cosmos que está debajo del caos que suponemos.

Algunos individuos no son capaces de disponerse a tal proceso y se mantienen viendo un orden en donde no existe; en ese sentido, ver las cosas ordenadas cuando no lo están constituye un desorden de la percepción. Mejor que eso es la comprensión de que, a pesar del desorden que sí se ve y que se reconoce, puede haber un orden. Este orden no es un destino, sino que supone, a pesar del desorden palpable, una razón de ser, una estructura posible.

En otras palabras, no se trata de la negación absurda y ciega de los problemas ni de no ver el caos; es requisito imprescindible ver el caos para entender que el cosmos existe a pesar de que su existencia parezca inexplicable, incomprensible e inaudita para nuestra intelección. Si ya hemos asumido que la nada nos rompe las certezas, entonces podemos obtener tranquilidad aun en la ambigüedad, por más irracional que esto pueda sonar a más de un oído pretenciosamente controlador.

En el infinito mar de conexiones entre el ser y la nada, debido a su siempre estable relación, existen situaciones inexplicables que hay que dejar a la nada misma llevar. El sentido no se encuentra solamente en lo comprensible, en ocasiones está en lo verdaderamente incomprensible para nuestro ansioso y por lo general nervioso intelecto. El cosmos del

caos es un hecho. Si así se ve, entonces la nada no sólo se vuelve una posibilidad ante nosotros, sino una vivificación.

La nada vivificante

El reconocimiento de las categorías de la nada anteriormente mencionadas puede llevar de la mano a la experiencia de la nada vivificante. Con esto me refiero a que la nada puede volverse, si se asume correctamente, una filosofía de vida que no se limita sólo a racionalizaciones sino que implica un compromiso mayor con lo que es mientras lo que es *es*.

Asumir la nada y entender la levedad de nuestro propio ser es tocar la nada misma en destellos de profundidad que enriquecen el paupérrimo interior, usualmente acongojante, que nos pertenece. Es por ello que, asumido de esta manera, se entiende que la mejor alabanza al posible Dios existente es negarlo, pues con ello se le permite ser como es. El silencio ante la deidad es la alabanza merecida en la que las palabras no estorban a su honesta consideración.

En lo que respecta a lo sensorial, existe también la posibilidad de lo no percibido. Estamos tan concentrados en lo que se debe escuchar o en lo que queremos oír que dejamos de lado el silencio, el espacio sin sonido en el que se escucha verdaderamente. Vivificar la nada es ver más allá de lo que está frente a nosotros, es saber ver, traspasar sólo lo evidente. La nada nos vivifica al estar en cada paso que damos en la vida; caminamos con los propios zapatos pero la nada permite que éstos puedan avanzar.

La nada nos vivifica, no hay otra manera de ser que en ella, sobre ella, desde ella. La nada rodea lo que somos, no salimos nunca del círculo eterno de la nada que nos vivifica al contenernos. Si la noción de la nada suele comenzar siendo una especie de "idea infinita" intuida en lo profundo del yo, poco a poco se convierte en un principio metafísico propio. Es lo que Nishida llamó "lo universal de los universales"[245] al entender que la nada es el principio más alto de la realidad, el que relativiza todos

[245] James Heisig, *op. cit.*, p. 96.

los demás universales del pensamiento. Vivificarse es, por ello, no sólo centrarse en lo más alto sino también en lo más bajo o profundo, tanto dentro como fuera del ser. Es por ello que "al igual con todas las cosas, así como con la conciencia humana, es la nada absoluta la que ha de proporcionar un *locus* para que la auto-identidad tenga lugar, un lugar que ni el mundo histórico del tiempo ni la conciencia misma pueden proporcionar".[246]

Sin embargo, aunque se pueda obtener por instantes el *locus* que la nada proporciona no se está nunca en condiciones de concebirla por completo.

La Nada que no es lo que se concibe de la nada

Finalmente, en ánimo de congruencia con lo expuesto hasta ahora, hay que reconocer que la Nada es más que lo dicho. Debo asumir que los párrafos anteriores no son más que un fallido intento de nombrar lo innombrable, de desentrañar lo que sólo es entraña y que no puede ser sacado a la luz.

El sentido y trascendencia de la Nada radica en que no es jamás poseída por las explicaciones humanas y escapa siempre al control de la razón; si la Nada fuera sólo una temática conceptual de la cual conversar entonces no sería la Nada sino que la habríamos convertido en algo, haciéndola no ser lo que *es.*

Dadas las limitaciones connaturales de las expresiones consensuales, una honesta hermenéutica de la Nada implica privilegiar la intuición translingüística. La Nada está fuera de todo consenso, su incontingencia la independiza de las interpretaciones posibles. Hablar de la Nada está por encima de una cuestíon de inteligencia o de cualquier osada descripción; se requiere sabiduría para asumir que la nada ha sido y será mucho más (o simplemente diferente) que lo que podemos decir de ella. En este libro he utilizado el término "nada" reconociendo que sería fallida la osadía de referir mis intuiciones con el término de "Nada". A través de la nada se contempla la Nada.

[246] *Idem*.

Es probable que mis descripciones sean sólo una pasión inútil; sin embargo, creo que si el lector ha podido entender el mensaje silencioso detrás de las palabras es porque hay una Nada implícita en la nada e intuida más allá de las palabras. Eso, sin duda, *es algo.* Ningún concepto que pretenda expresar la Nada puede tener éxito a menos que se vea lo que no se ha dicho en lo que se ha dicho, que se entienda más de lo que se ha expuesto, que se observe más que lo que se ha mostrado y que se haga nada todo lo que se intentó que fuera algo.

La concepción antropológica derivada de asumir la nada

La concepción de la nada mostrada anteriormente supone de manera irrenunciable una consecuente estructura para entender lo humano. Las concepciones antropológicas derivadas de una metafísica centrada en el ser se contraponen a la metafísica centrada en la nada; de tal modo, encuentran en ella una obvia repercusión y un irrenunciable cambio de paradigma. Darle una sustantivación a la nada, al menos de manera cognitiva, supone también una alteración de los modelos convencionales sobre los que se asientan las definiciones antropológicas desde las que hemos generado los sistemas que actualmente dirigen las instituciones humanas.

La modificación de nuestra concepción del ser, para hacer notar su dependencia de la nada, equivale a restaurar proporcionalmente la visión antropológica desde la que todo constructo restante se erige. Mostraré a continuación las implicaciones de la nada para el hombre y dejaré para el apartado final de este capítulo un análisis sobre la angustia previa a la liberación que esto supone. Posteriormente, en el cuarto capítulo, abordaré las consecuencias de esta nueva visón del hombre en nuestra forma de concebir el desarrollo personal.

Un hombre que es debido a su propia nada

Debido a que la nada es, las cosas restantes (que no son la nada) son lo que son. No solamente las cosas obvias, sino también el hombre. Tal

hombre, como ente que contiene el ser, aloja una nada en el sentido de que su ser implica una nada que le corresponde. La muerte no es equivalente a la nada; al menos en lo que refiere a la vida, la muerte es siempre una parte conjunta que no es posible eludir. Análogamente a la muerte que existe debido a la vida, también el ser existe debido a la nada. El ser del hombre está apoyado en la nada que lo sostiene.

Sólo en la medida en que el hombre comprenda su propia nada podrá establecer una conexión más real consigo mismo. Ese "uno mismo" que se conecta a sí no está nunca realmente desconectado puesto que si una parte del sí mismo es la que quiere conectarse, entonces esa parte (al tomar la opción de conectarse a sí misma) ya está conectada. Cuando un individuo afirma que "debe contactarse a sí mismo" se está refiriendo a una parte en él que no es él mismo y que, sin embargo, lo constituye. Es por ello que si no hubiera esa "otra parte" no tendrían sentido tales afirmaciones, pues supondrían una dualidad implícita que es insostenible. Cuando digo que me conozco a mí mismo ¿soy el que conoce o soy el conocido? Naturalmente ambas y al mismo tiempo ninguna.

La nada presente en lo humano se muestra rotundamente en la existencia de cada hombre y mujer. La nada precede a la existencia; posteriormente, si la existencia *es*, el contacto con la nada continúa sin que ésta se desvanezca; la nada forma un límite con aquello que se ha forjado. El ente tiene un límite debido a su ser, más allá del límite está su propia nada. Sobre sí mismo está también la nada latente, posible, su no-ser. Fuera de sí está también su nada y anterior a sí está también la nada. No estamos conformados de un ser y la nada, sino como un ser *en* la nada.

Tratar de incorporar una noción absoluta del ser, pretendiendolo sostenedor de nuestra entidad antropológica, no es más que la necesidad de algunas psiques temblorosas. Tales conjeturas han sido creídas por generaciones enteras. Ciertamente hay algo absoluto detrás y encima nuestro, pero no es el ser absoluto, sino la nada.

Un hombre que cree que conoce

Una segunda implicación antropológica del enfoque centrado en la nada es permanecer imposibilitados del conocimiento verdadero o del contacto real y objetivo con lo que nos rodea. El contexto nunca será interiorizado tal como es, continuamente lo distorsionamos con explicaciones personales enraizadas en parámetros lingüísticos, estructuras y supuestos con los que formamos los paradigmas de nuestra hermenéutica cotidiana.

La valoración absolutista de las cuestiones científicas se desprende de un paradigma que puede ser relativizado si consideramos que usualmente está formado por legitimaciones consensuales que un conjunto de individuos ha establecido como parámetros de verdad. La construcción simbólica[247] ineludible, de la que somos parte, vuelve considerablemente indigno de confianza el supuesto de que la Verdad es algo al alcance. El hombre, creyendo conocer, sólo es capaz de interpretar exclusivamente a partir de los supuestos que adquiere en la medida en que adopta los esquemas culturales dominantes de su época y su contexto.

Debido a que todo puede modificarse (incluidos los entes de razón, las abstracciones o hasta las mónadas al estilo de Leibniz), la nada provoca que nuestras percepciones sean modificadas y las introduce en su caparazón para que dejen de ser. En este panorama cambiante de las percepciones no puede ser constante una única postura ante la realidad, pues aun la realidad es cambiante. Así como cambian las percepciones pueden cambiar también las posiciones de los perceptores; cada persona modifica su posición ante el mundo alternando su propia postura sobre lo que existe. Al cambiar estas percepciones, también es factible modificar el discurso que comunicamos a otros; a su vez, ellos recibirán y transmitirán una distinta información de acuerdo a sus propias modificaciones. Al final, la suma de percepciones arroja siempre una distorsión. Aun cuando la ciencia sea un contexto supuestamente unificador, éste

[247] Véase Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*.

siempre será subjetivado por los parámetros que suponen que algo sea o no científico, de acuerdo con la opinión, claro está, de los científicos.

Todo presunto conocimiento es una creencia que siempre está condicionada en función al mayor o el menor consenso. Aunque el conocimiento pueda ser constatado y supuestamente comprobado por la experiencia, no está exento de la contingencia de las experiencias; en otras palabras, la experiencia no implica la verdad sobre lo vivido, sino sólo la reiteración de hechos específicos que refuerzan nuestra opinión al respecto. Siempre que conocemos algo estamos sujetos a la variabilidad de nuestra perspectiva y del contexto desde el cual apreciamos lo conocido.

Un hombre arrojado al mundo que es arrojado a la nada

Los estoicos[248] suponían que alrededor del mundo se encuentra la nada y que en esa nada el mundo se sostiene. El mundo está pues, de alguna manera, simplemente arrojado sobre la nada, cobijándose de la misma. El hombre, asimismo, es arrojado al mundo,[249] que previamente había sido arrojado a la nada. El hombre se encuentra entonces inmerso en un mundo que es finito también, que ha sido forjado a partir de lo causal y que no tiene otra manera de estar que rodeado del mismo espacio que no le pertenece. Sabemos, naturalmente, que encima de la tierra, alrededor de ella, se encuentran la troposfera, la estratosfera, la ionosfera y la exosfera, pero más allá de lo que conocemos, quizás incluso en aquello sobre lo que el mismo espacio se encuentra o más allá del espacio mismo, se encuentra la nada. Probablemente los estoicos no han equivocado sus suposiciones.

Todo ente humano (hombre o mujer) arrojado al mundo no ha tenido un motivo para ser arrojado, ni mucho menos un "Alguien" a la manera en que la escolástica nos quiso convencer. El humano no está protegido por una fuerza ni delimitado por ningún destino, se encuentra en medio de algo que está en medio de la nada. No podemos ser mayores que el

[248] Véase Ricardo Salles, *Los estoicos y el problema de la libertad*.
[249] Véase Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*.

universo que nos rodea, nunca el piojo será más grande que la cabeza en la que vive. Por ello, un primer paso para la comprensión de la nada consiste en reconocer la pequeñez de la propia corporeidad, aceptar la fragilidad que esto supone y ceder ante la imposibilidad de superar tal limitación a pesar de los esfuerzos vanagloriosos y soberbios de nuestro ego inflado.

De ninguna manera, a pesar de cualquier intento por salvaguardar la supuesta grandeza humana, podemos ser mayores que el universo y éste tampoco podrá ser mayor (debido a que es) que la nada que ha sido antes y será después del universo. Por ello, de ningún modo el universo podrá estar exento de la nada.

No se trata aquí de invitar al pesimismo o a la autodestrucción debido a la pequeñez que nos configura; entender eso es no entender bien. De lo que estamos hablando aquí es de la humildad necesaria que debe desprenderse de vivir en tales condiciones. Esta actitud nos puede permitir comprender al otro que comparte la misma condición. Bajo estas circunstancias, no hay clase social ni apariencia que defienda o distinga. Pequeños somos como humanos y todo humano comparte la pequeñez debida, a pesar de los intentos por esconderla tras el linaje, la riqueza o el poder.

El hombre como un ser de voluntad imaginaria

Debido a la imposibilidad de cognición plena y a la pequeñez en la cual hemos sido vertidos, nos encontramos en una vorágine de posibilidades debidas también a la nada que todo lo sujeta. Nuestras percepciones de la realidad están condicionadas por los movimientos de tal supuesta realidad o por las interconexiones, siempre variables, de las cosas frente a nuestros ojos. A estos erróneos ojos nos acostumbramos y posteriormente a través de ellos formamos nuestros juicios desde los cuales emitimos nuestras decisiones.

Suponemos que tomamos decisiones y probablemente vemos a nuestros compañeros de vida en el mundo tomar sus decisiones, pero nos mentimos en realidad. Queremos creer que decidimos y que emitimos juicios puros, naturales, objetivos, fenomenológicos, cuando en realidad

sólo mostramos nuestra diminuta visión del mundo. Toda visión, por descontado, es ya de por sí una distorsión. Pues bien, si la voluntad consiste en desear algo específico por nosotros mismos, la voluntad, como facultad apetitiva, no es nunca nuestra en sí misma.

Si el mundo es una representación ficticia que realizamos humanamente, entonces la voluntad está en dependencia de tales representaciones. Puesto que las representaciones no son verdaderas sino distorsiones individuales, colectivas y culturales, la real decisión y la precedente voluntad están siempre sostenidas por algo que aunque está en nosotros no es nuestro.

Considerado así, el ejercicio de la voluntad es una ficción más. Más que el distintivo que faculta a la libertad, la voluntad es la evidencia de la programación que hemos recibido. El conocimiento se genera a partir de representaciones, de tal modo que no podemos conocerlo todo; si la voluntad es dependiente del conocimiento, entonces no hay voluntad propia sino únicamente representaciones de la voluntad.

Un hombre sin Dios, pero con dioses

Otra de las implicaciones de nuestra concepción de la nada es la aceptación de que esta misma nada es superior a todo lo que es. Si Dios es, entonces no es superior a la nada, pues ésta es anterior al mismo Dios en el sentido de que Dios no podría no ser o ser nada, pues de ser así no sería Dios. Ahora bien, si la nada fue anterior a Dios, entonces Dios, entendido como el punto más alto o el ser que es antes que todo, o la omnipotencia suprema jamás superada, evidentemente no es. De esto no es posible realizar una comprobación en todas las líneas del conocimiento sino sólo *creer* que no existe.[250] Por el contrario, la nada es más evidente por el hecho mismo de no ser evidente. No podemos demostrar tampoco la inexistencia de la nada puesto que eso supondría que nada sería

[250] Véase André Comte-Sponville, *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*.

y aun así la nada misma sería, por más irónico que esto mismo pudiera resultar. Siendo así, o Dios es la Nada o simplemente es nada.

El hombre sin Dios ha necesitado *crear* dioses que le den un sentido mayor a su vida. La vida sin la nada pierde su sentido; si no se asume la nada se tendrá que voltear a los cielos en busca de alguien que jamás responderá. Tal es la realidad de millones de personas en el mundo. Como el cielo o las instancias sobrenaturales no suelen presentarse, entonces se ha requerido de interventores, representantes de Dios en la Tierra que hablen por él, individuos a quienes el resto ha dado el poder de definir la voluntad de la deidad. Es decir, como la divinidad que hemos creado es autista y no puede expresarse, suponemos que requiere de traductores que desde su lenguaje, usualmente mundano, puedan manifestar a través de la intervención de algún don o gracia específica lo que Dios quiere. Tales hechos supuestamente clarividentes son realizados por distintos personajes en sitios construidos específicamente para tan sagradas ocasiones; hay teatros gratuitos en toda la ciudad y no es necesario pagar para observar una función fallida. Lastimosamente no ha caído el telón que termine de una vez con las religiones que tanto daño y conflicto han generado en el mundo.

Estos dioses creados han sido una muestra de la necesidad humana de encontrar sentido y del supuesto sinsentido que podría, para algunos, representar el hecho de encontrar sentido en la nada. Tan ávidos estamos de absolutos metafísicos centrados en el ser, a la manera occidental, que no podemos captar lo que no sólo está frente a nosotros sino debajo y por encima de nosotros. Ha sido un error suponer que debemos nombrar la deidad cuando lo absoluto no tiene forma ni nombre. Ciertamente se requiere valor y osadía para buscar respuestas y encontrar silencio, valentía para voltear al cielo y sólo recibir al viento. Asumirse contenido en la nada ofrenda la virtud de pensar por sí mismo.

El hombre contenido en la nada

Supongamos que surge en nosotros la siguiente pregunta: ¿dónde me encontraba antes de nacer? No hay forma satisfactoria de responder a tal cuestión sin implicar, al menos en cierta medida, la idea de la nada contenedora.

Antes de existir, en el sentido de ser en sí y no sólo de ser lo que soy, evidentemente no era; todo lo que precedía al ser estaba incluido en el regazo de la nada. Si esa nada me contenía, entonces regresaré a ella al morir, esta vez a la manera del no-ser lo que fui al estar vivo. Morir no es el no-ser, sino que el no-ser viene tras la muerte, la cual es el acontecimiento derivador del no-ser de lo que ha muerto. Antes y después del espacio temporal de la vida está la nada.

De cualquier modo, no necesito morir para experimentar la realidad de la nada, puesto que ésta se encuentra en lo ordinario de la vida. Por ejemplo, la actual edición de esta obra (que ahora corrijo durante una noche de mayo del año 2017), no era antes del día de hoy. Previo al minuto preciso en que la palabra "preciso" ha sido escrita, esta página estaba en una modalidad de no-ser puesto que pertenecía a lo que no era, pero la he podido despojar de ese reino volviéndola algo que es. Pues bien, ¿cuántas de las cosas creadas que ahora son antes no eran? Evidentemente todas. Además, las cosas que son o todos los actos que he realizado ¿eran los únicos que tenían la posibilidad de ser o de haber sido realizados? Definitivamente no. ¿Dónde están esas realidades, personas posibles, cosas o actos, que no lograron ser? No en mundos alternos tangibles, sino en la nada que no llegará a ser. Cuando una persona muere, su ser es poseído por la nada y todo lo que podría seguir haciendo en su vida se ha reducido hasta ser imposible de hacerse.

No hay motivo para tratar de recordar lo que era antes de nacer (logro improbable al no haber aún neuronas que contuvieran tal recuerdo), sino abrir los ojos a lo que no se ve, ejecutar otro tipo de mirada que nos permita descubrir que no tenemos creador.

El hombre increado

El hombre ha sido arrojado al mundo con la añadidura de que nadie lo ha arrojado sino sólo la causalidad. Que el hombre no haya sido creado supone la negación de que sea una imagen y semejanza de algo superior, a menos que sea una imagen y semejanza con la nada. Como el ser sólo es una contraparte dependiente de la nada no hay posibilidad de lograr una semejanza en modo alguno, a pesar de su evidente interacción. De tal modo, el hombre increado debe asumir la inexistencia de una voluntad sobre su propia vida y la necesidad de construir, aun en los patéticos modos en que de manera precaria ha de creer en algo, un motivo por el cual vivir.

La increación del hombre no sustrae su propia posibilidad de crear, por ello se ha dado a la tarea de crear una historia de la creación. Otras novedosas creaciones del hombre se asocian a las categorías con las que divide y jerarquiza sus propios problemas, sus traumas, sus arraigos, sus apegos, sus fantasías, sus moralidades, sus prejuicios, sus temores, sus fracasos y sus desesperanzas. También hemos necesitado crear el amor, la ilusión, la fidelidad y las ideas de incondicionalidad. Ahora bien, no todas estas elaboraciones deben ser desterradas de la posibilidad de ser vividas, pero es recomendable tener claro que todo individuo que asume la nada reconoce la quimera implícita en tales invenciones. Hay ficciones necesarias para vivir mejor, siempre y cuando el guionista creativo de su propia neurosis las tenga bajo control. Puede asumirse el riesgo de utilizar una máscara siempre y cuando no se incruste en la carne hasta no distinguirse.

El hombre finito

No hay algo más seguro para el hombre que su desenlace. El hombre que no piensa en su propia muerte se encontrará poco preparado para ella. La finitud de la vida individual, aunque la vida de otros persista, representa el ineludible deceso de nuestra existencia. Puede argumentarse que nunca se está preparado para morir, tal como nunca se está prepa-

rado para vivir. Ambas, la vida y la muerte, no están sujetas a nuestra preparación o a la espera de ellas.

La implicación deseable que supone la finitud de la vida es el reconocimiento del momento actual como la única pertenencia personal. El instante presente es lo único que realmente se posee, somos conciencia del presente o conciencia presente de las cosas. Concentrarse en el presente requiere el compromiso de una mayor percepción del momento, lo cual está dotado de virtud.

Lo único que permanece es la nada, todo lo humano es finito; por ello, lo humano que cada uno posee es más finito aún. Este humano finito que escribe, así como el que lee, son en realidad una conciencia finita de las cosas; entre tales cosas se encuentra el concepto del yo. Ahora bien, el *yo* es una creación de la conciencia para designar aquello a lo cual está referida la corporeidad que, a la vez, mantiene a la conciencia en un solo lugar. Estamos tan sujetos a la conciencia que dependemos de ella aunque no constituya nuestra identidad esencial. La nuestra es una conciencia no sólo limitada en el sentido de no poder captarlo todo, sino además una conciencia que está delimitada temporalmente.

La contingencia humana

La conciencia es contingente debido a que requiere de las cosas, el cuerpo o lo externo, para ser conciencia de algo. Si la conciencia no es conciencia de algo se vuelve conciencia de nada y pierde su labor sustancial. En ese sentido, si la conciencia es contingente vuelve implícitamente contingente al hombre que depende de ella.

El hombre está sujeto a muchos sucesos de los que él mismo no tiene poder ni control, por ello es contingente. Tal como afirmó Adler,[251] debe reconocerse la inferioridad que nos caracteriza ante diversos eventos, hechos y personas, pero además nos conforma una inferioridad que es debida a nuestra interpretación de la contingencia que nos aprisiona. Si nuestra intención es mantenernos con vida, debemos asumir que depen-

[251] Véase Alfred Adler, *El carácter neurótico*.

demos del aire, del alimento, del agua, de la nula caída de meteoritos, de no ser asesinados por otros entes sociales y de muchas cosas más. Seguir con vida es resultado de una serie de conexiones sucesivas con las que tenemos una innegable relación de contingencia. Es ineludible que, en este panorama, se refuerce la idea de la levedad implícita en vivir. De hecho, vivir supone la contingencia. Ser un humano es ser contingente, entre otras cosas, debido a la corporeidad.

La nada se relaciona con la contingencia humana en el sentido de que ahora seguimos vivos en virtud de que algunas circunstancias no han sucedido. Del mismo modo, hemos mantenido la vida en función de algunas cosas que no eran y que después pudieron ser. Yo he podido existir en función de un vínculo contingente directo con mi madre; si ella no hubiese existido yo no podría estar aquí. Además, no bastó con que mi madre existiera, sino que debió presentarse el suceso de que conociera a mi padre, cuya existencia también fue contingente a otras circunstancias. Así, en virtud de una serie casi interminable de sucesiones fue posible mi nacimiento. He seguido vivo en gratitud a muchas otras conexiones. También he podido seguir vivo en función de lo que no es o no ha sido; por ejemplo, que no hubo un auto cruzando en el instante mismo, en que, sin mirar atravesé desprevenidamente la calle por estar pensando en lo que escribo. De tal manera, no sólo guardamos una relación de contingencia con aquello que es y vemos, sino también con mucho que no vemos o con aquello que nunca llegará a mostrarse.

Al final, las relaciones de contingencia son una reproducción de la interacción del ser y la nada. Mientras exista tal interacción persistirá el tiempo. El humano es la muestra de tal interacción, por ello el humano transcurre en el tiempo.

La inevitable temporalidad de lo humano

He dicho antes que el hombre es finito, que la vida tiene un final ineludible y que ante esa realidad lo único que corresponde al hombre es aceptarlo. Y en lo que respecta a la entidad humana en sí misma la cuestión no es muy diferente. Todo lo humano es una pequeña porción

en la historia de la Tierra y un diminuto trozo de la historia y existencia del universo. Nacer es una oportunidad, un poco de tiempo que hemos robado a la nada para intentar descubrirla.

Que lo humano tenga una temporalidad sugiere que la civilización que hemos gestado desaparecerá, que nada será, que al final todo habrá de terminar y que cualquier preocupación, proyecto, construcción, interés, motivo o sentido tendrá su desaparición con el desenlace de lo humano o cuando nada quede de lo humano en el universo.

No digo aquí que lo humano sea lo único que existe como forma de vida en el universo, basta con observar las plantas y el resto de animales en el mismo mundo que habitamos para convencerse de lo contrario. Incluso estas otras formas de vida tienen una temporalidad aún no determinada pero sí prevista de forma obvia.

Todos hemos conocido la referencia de otros planetas que debido a que sus condiciones están imposibilitados de albergar vida en sus millas de extensión. Basta con algunos cambios en la atmosfera terrestre para que este planeta que habitamos tampoco admita la vida, para que sea imposible continuar existiendo aquí. Imaginemos por un momento a la Tierra como un lugar inhóspito (no es difícil pensar en ello) o que se haya perdido la vida en este planeta; en tal caso, la existencia de otros entes con vida seguiría sin dependencia de lo humano, continuaría sin cesar el movimiento de otros planetas, el Sol se mantendría emitiendo sus rayos y su calor, permanecería la Luna alumbrando por la noche, seguiría Júpiter en su mismo lugar y Marte estaría a los mismos kilómetros de distancia. En concreto, la inexistencia de lo humano no modificará más que a favor la existencia de las demás entidades materiales del universo. Una de las ganancias de la inexistencia humana sería, entre otras, la menor polución y la disminución de la contaminación atmosférica. Ya a nadie le importaría en tales circunstancias, pero la erradicación humana sería un asunto menor.

Creer que con la desaparición de lo humano se diluirá el universo es un error solipsista que no cometeremos aquí. Si bien hemos admitido que lo que concebimos de la realidad se construye socialmente en forma de significados, esto no supone que el significante (las cosas, el mundo o

el universo) no sea algo en sí mismo sin la intervención del significador que es el hombre. Puede no haber significados del universo al no haber significador, pero el universo evidentemente continuaría. Muy distinto es el significado del significante.

La temporalidad de lo humano abarca lo finito del hombre en un sentido individual y colectivo. Si nada quedará de lo humano, de lo que ahora somos se mantendrá una porción definitivamente similar. Esto, sin duda, dirige la atención a la inobjetable levedad del hombre.

La levedad del hombre

En contraste con el reconocimiento de la nada absoluta, al hombre le queda admitir su propia levedad. En la contemplación de lo absoluto sólo queda la evidencia de la propia pequeñez. Todo hombre está, si lo sabe ver, perdido en la nada, parido por ella, deseándola hasta desaparecer, con ánimo de no ser y fundirse por fin de una vez definitiva. La devoción más profunda sólo es a aquello que no es.

¿Qué es esta nada que me posee sin necesidad de desvestirme? ¿Acaso me hace suyo sin tener la ropa sobre el sofá? Obviamente sí, suele poseer desde dentro; no hace el amor, nos hace nada al sumergirnos en ella, al perder el ansia de cualquier absoluto y en ello obtenerlo, pues lo absoluto es sometido por la nada. No podría jamás reproducir por mí mismo la nada y por ello no hay anticonceptivo necesario, sólo la reproducción etérea en mi propia mente de lo que ella produce en mí. Es por ello que

> la autoidentidad no es un realce de un elemento de la realidad o un atributo, sino simplemente el modo de afirmar el hecho de que si cada cosa tiene una identidad propia no es debido a algo interno –un principio sustancial–, sino que se basa en la localización del mundo relativo del ser en un absoluto de la nada.[252]

[252] James Heisig, *op. cit.*, p. 100.

De tal manera, la ubicación de esta levedad o la identificación del ser del hombre es posible únicamente en la visualización del mismo hombre dentro de la nada. Una visualización que, naturalmente, no es realizada con los ojos sino que implica un nivel de conciencia mayor.

No hay una esencia implícita en lo humano, sino que su presencia contenida en la nada es lo que constituye su mayor identidad. Un hecho mostrado por la evolución es que el hombre debe adaptarse a las circunstancias que lo rodean, obligación que comparte con el resto de los seres vivos. La evolución es, a lo sumo, la demostración más evidente de la categoría no unívoca ni predeterminada de lo esencial en el hombre. Tal esencia, en caso de existir, es solamente la capacidad de llenar un modo de ser, de adaptación. A eso se debe que la real esencia de todo ente es su constante posibilidad de no ser, la cual es contenida por la nada. El modo en que los hombres se adaptan a las circunstancias del ambiente, así como a los esquemas culturales, determinando sus cosmovisiones y paradigmas a partir del lenguaje y de las estructuras que socialmente se definen y reproducen, es una muestra muy clara de una esencia que no está centrada en el ser inmóvil, sino en la nada que promueve el cambio y la adaptación, en el hueco que es llenado constantemente de diversas maneras. No estamos llenos, somos entes con huecos que nos fuerzan a la adaptación mediante la cual los llenamos de diversas formas. No hay naturaleza humana como tal, sino una condición humana maleable, adaptable y modificable a partir del contexto.

Si el hombre se modifica de acuerdo a las condiciones de su vida personal y a través de los esquemas que aprende y desaprende, cabe cuestionar que exista un único esquema, cultura o moralidad correcta; esto nos remite a la necesidad de asumir la imposibilidad de certezas en lo humano.

El hombre sin certezas

La nada incluye la imposibilidad de certezas. La implicación de esto para el hombre es muy amplia. Primeramente, supone que las discusiones han de convertirse más en un diálogo y menos en una disputa

inocente en que ambas personas creen tener la razón. Esto, la razón, no es más que la manera plenamente humana de nombrar aquello que consideramos tiene mayor certeza. Pero como la certeza es una imposibilidad, entonces no hay productos de la razón que tengan que ser *una* razón en sí misma. Los hombres usamos la razón, pero los productos de la razón no son *la* razón sino sólo suposiciones. Hemos caído en el error común de interpretar el lenguaje cuando suponemos que "tener razón" es tener certeza o que la razón es la certeza. Es como si cocináramos algo y al producto final de nuestro acto de cocinar lo llamáramos "cocina". Obviamente no es así, lo que hacemos es llamar a nuestro platillo "camarones al mojo de ajo" o "pescado a la plancha". Siendo así, ¿por qué habríamos de llamar "razones" a las conclusiones que hemos obtenido tras un ejercicio racional? Éstas no son razones, la razón es la que nos llevó a eso, pero "eso" son nuestras suposiciones conclusivas de un tema específico.

Del mismo modo, cuando hablamos de "tener razón" erramos al suponer que lo racional es verdaderamente la certeza. Más que tener razón o no, deberíamos preguntarnos sobre la certeza de lo que afirmamos y, en todo caso, preguntarnos si tenemos argumentos veraces en lo que decimos, más que razón. Ahora bien, como la Verdad es sólo una construcción no unívoca (y por tanto verdad, no Verdad), no hay certeza sobre conocer la Verdad; lo anterior supone el entendimiento de que no se tiene la razón sino que se hace uso de una razón parcial que se deriva de las propias apreciaciones.

Sin embargo, si considero que razono desde mis razones es obvio, siguiendo los mismos términos, que no tendré razón universal en mis conclusiones particulares y que éstas no se llaman "razones" sino simplemente conjeturas personales a partir de los propios elementos racionales. Tendríamos que hacer referencia a las reglas de la lógica en las cuales los silogismos suponen la posibilidad de la veracidad o la falsedad. Si tenemos dos supuestos antes de llegar a una conclusión y uno de ellos es falso, la conclusión puede ser lógica pero no verdadera. Revisemos las siguientes afirmaciones: "Luis es un camarón, los camarones caminan en el fondo del mar, por lo tanto Luis camina en el fondo del mar".

Es claro que la conclusión es correcta de acuerdo a los supuestos, pero los supuestos no concuerdan con algo que creemos verdadero, es decir, Luis *no es* un camarón (a menos que hayamos puesto tal nombre a un camarón que tengamos de mascota). De esto se deriva que el producto racional no es necesariamente infalible y que, al no haber infalibilidad, todo proceso que suponga conclusiones silogísticas está llamado a ser fallido y erróneo, nulificando así nuestra posibilidad de toda certeza.

Podríamos confiar un poco más en nuestras conclusiones si éstas estuvieran generadas por el conocimiento total de lo existente, lo cual es evidentemente poco probable. Pero aun así, si algún individuo fuese capaz de acumular todo el conocimiento sobre lo que existe (cuestión obviamente figurada), sus saberes aprendidos se mantendrían enraizados en tradiciones anteriores y en construcciones simbólicas de otros hombres que han escrito o transmitido tal sabiduría desde su propia visión paradigmática; de tal modo, tales conocimientos generales podrían ser un no-conocimiento o una parcial falsedad que hemos creído. Además, aún tendríamos que lidiar con el modo de discernir de tal individuo ficticio, pues una cosa es poseer datos y otra es la manera de asociarlos para generar productos conclusivos a partir de esos saberes.

Puedo concluir hasta aquí que ni la eventual posesión de todo el conocimiento exentaría de la posibilidad de error en los discernimientos. Y es que precisamente la esencia de nuestros discernimientos es su posibilidad de estar errados. En todo esto tiene que ver la nada, puesto que si un producto racional *es*, entonces, por ese hecho, está incluyendo la nada, es decir, la posibilidad de su no-ser. Así como todo ser está enraizado en la nada, toda afirmación está fundada en el error que supone su misma construcción humana sostenida en razones limitadas y poco certeras así como en discernimientos tendenciosos inevitables. De tal manera, toda afirmación tiene en sí misma su negación.

Desde esta perspectiva, cualquier oponente avispado podría refutarme que la idea de la nada que he desarrollado es producto de un discernimiento tendencioso (en este caso el mío) que se ha generado a partir de conocimientos limitados (los míos). Aunque ambas premisas son obvias no suponen la falsedad de mi afirmación, puesto que si tal puede ser

negada es precisamente en función de que en parte es cierta. Por ello, sucede exactamente a la inversa: negar o argumentar lo contrario a lo que he dicho no hace más que comprobar, como mínimo, una veracidad parcial en mi propio argumento. Sólo se puede estar en desacuerdo con aquello que tiene posibilidad de ser como se describió. No hay necesidad de negar lo que es imposible que exista, a menos que sea para argumentar en contra de su posibilidad, lo cual supondría, de por sí, la alternativa de intuirlo.

Al final, estaríamos de acuerdo en que más certeza hay en el silencio que en las palabras. Pero como el silencio no habla a través del papel, que en este caso es mi único medio de llegar al lector, me permito proseguir.

El hombre y lo posible frente a él

Sartre consideró que la libertad humana era un bastión fundamental desde el cual se toman las decisiones. No tan a la par del filósofo francés, contemplar la nada conduce a la comprensión de la imposibilidad de la libertad debido a la incapacidad de verlo todo. Aun dentro de lo limitado de las opciones que sí vemos, existe siempre una multiplicidad de posibilidades que pueden ser igualmente válidas si con ese enfoque las queremos ver. Si existen múltiples posibilidades y preferimos unas sobre otras debido a nuestras perspectivas, no hay una libertad sostenible puesto que las elecciones están sujetas a un condicionamiento evaluador que nos rige. Las opciones que tomamos son elegidas en función de nuestra expectativa de que sean, en efecto, las mejores opciones; de tal modo, existe la posibilidad de que lo que elegimos no sea lo idóneo. En tal sentido, incluso nuestra consideración sobre estas posibilidades de elegibilidad está centrada en el modo en que concebimos lo idóneo, lo cual también está en constante modificación. Ello nos lleva a la aceptación de la imposibilidad de pensar siempre igual y al hecho de que lo posible no sea concebido en su totalidad, lo cual ocasiona decisiones parcialmente ciegas.

Hay muchas posibilidades latentes de actuación. No representa un problema afirmar que muchas maneras pueden ser las correctas y que de todas éstas tenemos que descartar varias; la encrucijada consiste en que no hay tal cosa como *lo* correcto. Hemos generado culturalmente tal concepto para referirnos a aquello que consensualmente hemos supuesto como lo más deseable en un contexto y situación determinados.

Desde esta perspectiva, de manera poco evitable, la vida es impredecible. Somos esclavos de nuestras expectativas recubiertas por el halo de la ilusión, por aspiraciones que están centradas en inciertas posibilidades futuras. Decidimos no sólo en función de los hechos sino también delimitados por las posibilidades. Por ejemplo, nos casamos en función de nuestra expectativa de ser felices con ello, amamos la posibilidad que nos trae el hecho de unirnos, no el casarse mismo. Elegimos una carrera con base en la ilusión que alimenta la expectativa de ser profesionales exitosos (cualquier cosa que eso sea); centrados en tal posibilidad, descuidamos el hecho de realmente estudiar. Las universidades venden ilusiones, ofrecen posibilidades para materializar las expectativas de éxito profesional; nuestra confianza en ellas se deposita en función de un hueco, un vacío que intentamos llenar con una ilusión que consideramos solidificada en una institución, cualquiera que ésta sea.

Reconocer que vivimos a partir de posibilidades y que éstas pueden ser variadas, casi interminables, es asumir que las cosas pueden ser de muchas maneras. Se trata entonces de romper el quietismo reflexivo, de ampliar las perspectivas, de modificar los hermetismos insertos en la propia visión. En la medida en que eso se haga se podrá asumir también que la vida no es sólo un papel en blanco en el que hay que escribir, sino que es un largo pergamino en el que muchas plumas (no sólo la nuestra) escriben sin que nos demos cuenta. Al ser así, no hay claridad hacia un solo sentido, puesto que éstos son muchos y, de los que son, ninguno es unívoco.

El hombre como un ser sin sentido

Camus refirió que el hombre es una pasión inútil,[253] pero en todo caso el hombre es una pasión de nada. El asunto se complica menos si asumimos que el hombre puede ser una pasión por la nada, lo cual evidentemente será diferente. Cuando hablamos de un "sentido" nos referimos a un punto al cual llegar, un puerto de arribo, una línea a la cual ha de apuntar la brújula de nuestra vida. Si tenemos la osadía de reconocer que no hay una fuerza mayor a nosotros que determine nuestro camino, entonces admitiremos que no hay camino marcado. Si además reconocemos que no hay conocimiento certero y que todo puede ser o no ser después, e incluso en el mismo momento, entonces menos posibilidades quedan de un sentido unívoco al cual seguir.

En todo caso, el sentido, o la dirección hacia la cual nos dirigimos, puede ser gestado en forma involuntariamente sesgada por creer que queremos algo. Este sentido, debido a la imposibilidad de las certezas y a la igualdad de las posibilidades, puede ser eliminado o cambiado de manera constante y paulatina. El sentido termina siendo aquello que creamos ficticiamente y que (suponemos) da una dirección a la multiplicidad de posibilidades que contiene la vida. Pese a ello, podemos vivir ilusamente pensando que tenemos un sentido único y que además ha sido marcado y definido libremente por nosotros. Nos esforzamos por seguirlo de manera lineal y creemos con firmeza que somos nosotros los que optamos con libertad a cada paso. No obstante, debido a que no hay libertad y a que somos plenamente contingentes, no hay certeza ni univocidad de sentido; debemos reconocer que el sentido es sólo una ilusión más para tratar de dotar de razón a la vida. Sin embargo, incluso la opción de dedicar la vida a la razón no supone una vida razonable.

El sentido puede ser caótico, no siempre es lo que vemos o decidimos; la vida lleva una dirección y esa dirección es a todas partes. Nos da miedo, nos sentimos vulnerables por considerarnos veletas, por no tener cimientos que nos hagan permanecer firmes en nuestro propio

[253] Véase Albert Camus, *El hombre rebelde*.

piso, pero tales cuestiones son la muestra de lo que hemos creado en nosotros con nuestras expectativas de la vida. Suponemos que somos libres cuando nos movemos en función únicamente a nuestra voluntad, pero dejamos de ver que en realidad la libertad es no aferrarse a la libertad misma; además, la libertad no es sostenible debido a que la voluntad que la fundaría es peyorativamente reactiva. Permitir el vaivén es una mejor resolución, tal como el estoico que permanece como roca ante el movimiento de las olas en el mar de su cotidianidad. Incluso el día más bellamente soleado termina inevitablemente en una noche oscura. Los sentidos de vida pueden desplomarse. Querer construir un sostén inamovible cuando la estructuración ineludible es el vaivén constituye una evidencia de nuestros miedos.

La ineludible estructuración del ser

El ser que invade nuestra entidad está invadido a la vez por la nada. ¿Cómo deseamos ser autosuficientes, independientes del entorno, de los hechos contextuales o alejados del vaivén de las circunstancias interconectadas, si en el fondo nuestro cimiento es una nada estable que desestabiliza? En la base de nuestros cimientos invisibles está la nada que abre la posibilidad a todo. Suponer que hemos de tomar decisiones que se mantengan durante toda la vida de manera firme y decidida (impregnando de virtuosismo tales adjetivos) es incomprensión de la naturaleza real de lo humano. Tal naturaleza es, en todo caso, la maleabilidad derivada de su vínculo con la nada.

No hay manera de desestructurar la dialéctica con la nada puesto que todo lo que *es* está enraizado en ella misma para ser. El único requisito para la contingencia es existir; de tal modo, ¿cómo esperar ser humanos no contingentes? Sólo la nada escapa de la contingencia. Se me dirá que la nada no es, lo cual es correcto hasta cierto punto, pero se trata de una nada que al no ser *es*.

Hacer compromisos de por vida no es algo meramente natural, pues la intención de fondo en tal conducta es desestructurar la desestructura estructurando. No hay peor idea que la expectativa de desestructurar la

desestructuración. Del mismo modo, no es sano asumir un plan de por vida puesto que, si bien puede mantenerse siempre, su cumplimiento atrae muchas veces la propia reducción. En ese sentido es claro que una estructuración obligada termina por cegar la mirada ante nuevas estructuraciones posteriores. Es como esperar que la nada se vuelva ser cuando más bien eso llevaría a estructurarla sin entender que en sí misma es desestructuración. Contemplar la Nada es un modo de vivir distinto al que hemos orquestado durante la historia de la humanidad, al menos en Occidente. Hemos de regresar al Vacío primigenio y soltar todas las estructuras supuestamente liberadoras que sólo son vanidad humana y que no están centradas en la flexible apertura al movimiento.

El hombre no tendría que llenar sus huecos con estructuras (dogmas, esquemas, reglas, modelos, paradigmas) para tratar de apaciguar el miedo, pues son las mismas estructuras las que han generado más miedo al hombre que, en sí mismo, estaba ajeno a ellas. Éste es el motivo por el que las estructuras nos agobian, son humanamente creadas pero inhumanamente forzadas. Algo en nosotros no se conecta con tales estructuras debido a nuestra desestructuración original. Obviamente, no es prudente asegurar que los humanos seamos esencialmente desestructura en cuanto que no somos algo, sino que somos algo debido a que contenemos también una nada esencial. La desestructura es la manera más original de estar e incluye el estado primigenio que nos es natural.

No propongo la idea de que no debemos construir cualquier cosa puesto que esencialmente somos desestructura. Más bien se trata de destruir lo que no hemos construido realmente y construir desde una base más íntima para que, tras asumir las nuevas situaciones de nuestra vida contextuada, podamos reconstruir y modificar lo anterior.

El hombre no es constructor de un solo edificio, sino que debe destruir para construir de nuevo; esto debe ser cimentado en el entendido de que todo constructo se destruye y de que la función más íntima del constructo es ser destruido. Lo anterior es lo que lleva a aceptar la movilidad de lo existente y a dejar de lado el anhelo de construir inmovilidades que sólo muestran una parcial y molesta inmovilidad neuronal. Si un individuo entiende que ha construido en sí mismo edificios que le son molestos

y que impiden su espontaneidad, entonces tendrá que destruirlos poco a poco aun cuando esto suponga una leve autodestrucción.

Al final, si ésa es la intención, un poco de autodestrucción puede ser realmente constructiva. Siempre es preferible autodestruirse parcialmente con el afán de reconstruirse, antes que ser destruido completamente y quedarse sin posibilidades. Dicho de este modo, se debe asumir que el cambio es posible, incluida nuestra percepción sobre la imposibilidad de cambiar.

El hombre móvil en un mundo móvil

Tal como solía afirmar Heráclito,[254] lo único permanente es el cambio. A menos que lo neguemos infantilmente o tratemos de encauzar nuestra energía a la argumentación contraria, podremos reconocer en los hechos palpables de la vida, o con la simple observación, que el paso del tiempo es cómplice del movimiento de las cosas, de su reconfiguración o desfiguración. Ninguna flor permanece abierta todo el tiempo, todo lo que es puede no ser y algunas cosas que no son podrán ser.

¿Qué implica para el hombre que lo único permanente sea el cambio? Además del hecho de que el hombre es finito y todo lo humano es temporal, implica también que la modificación es una realidad constante que sucede hasta que el hombre termine y realice un cambio sustancial en su vida. De ello se desprende que no hay posibilidad de un sentido unívoco para la existencia, pues el cambio supone la multiplicidad de captaciones posibles de sentido; tales configuraciones no son intencionadas pero son contingentes al hombre que las piensa.

Además, que el hombre sea móvil impide que esté enraizado en algo y que ontológicamente se encuentre obligado a depositarse en una creencia o una costumbre derivada de la misma. El hombre cambia porque altera su manera de observar la realidad; a la vez, su estilo de observación se modifica porque la realidad observada también es móvil. Todo cambia, por ello existe el tiempo en el mundo de lo tangible. Asumimos aquí

[254] Véase Rodolfo Mondolfo, *Heráclito: textos y problemas de su interpretación*.

la consideración del tiempo que hace Aristóteles en el sentido de que el tiempo es la medida del movimiento. Al ser el hombre un ser móvil en un mundo móvil lleno de cosas y situaciones móviles, entonces el tiempo es una realidad derivada innegable.

En una situación móvil como la descrita, sólo la nada no cambia y no se vuelve medible temporalmente. Asimismo, la nada permite la constante del movimiento en sus distintos modos categoriales de cambio. Así pues, si la única constante en un mundo tangible es el cambio, la única constante con respecto a la nada es que no hay cambio posible en ella debido a que requiere mantenerse *siendo* lo que *es* para posibilitar el constante cambio del mundo tangible. De este modo, la nada se relaciona con el mundo móvil del hombre móvil. La regla de Heráclito puede ser complementada con la afirmación de que la nada que permite el cambio es lo único más constante que el cambio permitido.

El hombre en el caos

La movilidad constante que entraña los cambios específicos nos genera la impresión de un mundo caótico. En realidad, la idea de un mundo caótico es producto de nuestra percepción limitada; configuramos nuestra noción de caos debido a nuestra incapacidad de percibir todas las conexiones entre los acontecimientos.

Sumergido en este acontecer aparentemente caótico, el hombre se encuentra delimitado entre su propio ser y la nada que lo rodea. El caos que percibimos no es evitable, es parte de lo que el hombre tiene que incluir en su propia vida. No aceptar el caos, buscar una explicación o negar lo que acontece son formas evasivas que en poco favorecen al individuo contemporáneo. Podemos pasar la vida negando la imperfección debido a nuestro miedo de no tenerlo todo bajo control, pero este control nunca ha sido humano porque jamás hemos tenido la real posibilidad de controlarlo todo; irónicamente, la intención de poseer un poderío absoluto sobre las cosas, en el afán de controlarlas, constituye un engaño que ejerce control sobre el hombre.

Uno de los engaños comunes es el utilizado cuando la persona cree que "todo pasa por algo". Aunque está claro y es obvio que todo pasa por algo, eso no confirma la intención con la que tal expresión es dicha, casi siempre suponiendo (o afirmando) que hay un plan detrás de lo que sucede, una estrategia del universo o una fuerza inexplicable que subyace a los acontecimientos. Si acaso existe un plan detrás de lo que pasa o un proyecto que no concebimos nosotros, supondría que hay un Gran Planeador, lo cual es insostenible. Con especulaciones pretenciosas buscamos escapar de la fría causalidad, pero los acontecimientos se derivan de cuestiones más simples que las explicaciones que buscamos dar. Con sentido o sin él, lo que sucedió es un hecho, no hay manera de evitar el pasado; pero esto no es porque haya un misterioso motivo sobrenatural, sino que cada individuo, en el caos mismo de un supuesto desorden, ha de construir el efímero sentido con el que pueda vestir de razones los acontecimientos que suceden.

La vida es caótica a nuestra percepción, por ello el desorden es efecto de nuestra interpretación, la cual tiende a considerar el control como algo deseable. Debido a ello es que vemos lo incontrolado como caos, cuando en realidad todo escapa del control del hombre; aquellas pocas cosas que logramos controlar sólo son ilusiones de control. Evidenciar el caos, o el desorden personal en el que vivimos, puede ser benéfico para el despertar necesario. No es probable asumir la aceptación del cosmos si no se contempla previamente el caos. En ocasiones la oscuridad nos permite ver y la confusión ordena las ideas. Por ello, antes que el afán iluso de controlarlo todo hemos de anteponer la idea del cosmos, un cosmos que no es destruido debido al caos, sino que partiendo del caos se logra construir como el cosmos mismo. En la existencia del orden es que está el caos.

El hombre en el cosmos

Cualquier hecho es acontecido debido a que se presentan las conexiones circunstanciales (involuntarias) o decididas (voluntarias) para que suceda. No basta sólo con la decisión personal, también es necesaria una cir-

cunstancia favorable que no está siempre en las manos humanas. Ahora bien, que las cosas sucedan no es algo que responde a un plan futuro de alguien superior, sino que supone el presente coincidente que implicó ese determinado hecho. Esto lleva a pensar que, en efecto, lo que ha sucedido responde a una serie casi interminable de conexiones entre personas, cosas y sucesos. Esto coadyuva a fortalecer la idea del cosmos en lo que circunscribe al humano y aun fuera de él. Las cosas son como son porque, para ser como son, tuvieron que ser otras cosas; por eso no hay hechos aislados, descontextualizados, separados o expulsados de la cotidianidad. Aun lo extraordinario está conectado a sucesos ordinarios.

Asumir el cosmos significa la aceptación de que hay un orden sin ordenador, de que hay sucesos que acontecen por sí mismos debido al vínculo interminable de la nada con las cosas, el espacio, las personas, los huecos y los vacíos que son llenados por las cosas. La separación[255] que hay entre las cosas, el espacio entre ellas, lo que las distingue entre sí, es obra de la nada; a partir de tales distinciones se establecen relaciones, conexiones e interdependencias que, multiplicadas a un número mayor, permiten que los acontecimientos sucedan. No hay un ordenador detrás de eso, sólo un cosmos que existe debido a que el resto de lo que existe *es*. Hay un cosmos existente en cada cosa, suceso o persona, aunque no coincida siempre con nuestro orden deseado de lo existente. Antes y después de lo humano hay un cosmos en el que participamos de maneras temporales y limitadas.

Cuando decimos que "las cosas han de tomar su curso" erramos un poco al suponer que hay *un* curso específico, óptimo y correcto que las cosas o las personas deben tomar. Sin embargo, no hay una veta establecida para las cosas; la única línea posible que podría entenderse como un curso de las cosas es la vía hacia su destrucción, muerte, aniquilación o desarticulación. El único sendero de lo existente es hacia la nada que nos abrazará al final con sus brazos etéreos pero condensantes. Antes de eso, fuera de eso, excluido eso, no hay un curso de las cosas, no hay mínimamente un deber ser en el sentido exclusivo de obligatoriedad.

[255] Véase Jacques Derrida, *Márgenes de la filosofía*.

Si esto fuera así y hubiese un *deber ser*, pondría plenamente en duda el mundo de la diversidad, la cual supone que hay muchos modos de ser en lo que existe y no uno obligado o exclusivo. La diversidad no puede negarse debido a que es tan observable, tan presente y tangible que no hay manera de afirmar que las cosas lleven un curso obligado. La predicción se vuelve un arte complejo en lo que refiere a la totalidad de las cosas. Ciertamente hay un cosmos a pesar de que suela parecernos caótico.

De todo esto no debe derivarse que la actitud del hombre ante la nada deba ser apática o festiva en su inacción. De lo que se trata es de hacer esfuerzos en función de que los acontecimientos, el futuro o nuestros proyectos prosperen como esperamos, pero siempre y cuando entendamos que si no se logra lo que buscamos o no se realiza lo que esperamos esto no necesariamente es debido a algo que nos incumba exclusivamente. Además, también ha de tomarse en cuenta que cuando nos sujetamos a cualquier rumbo que suponemos que las cosas deben llevar no estamos permitiendo el curso del orden desordenado, es decir, el orden que no se establece de una vez por todas, el orden flexible, el orden de lo que es en función de la nada. No hay algo que deba de ser de un modo obligadamente, comenzando por que el mismo ser no será siempre.

Asumir el cosmos implica para el hombre una actitud de *dejar ser* al cosmos, permitir que las cosas tomen el curso del orden incognoscible e identificar cuando los esfuerzos personales son vanos o innecesarios. No esforzarse hacia afuera no exenta del esfuerzo interior de contención que permite (o acepta) que lo que es sea como es. Al final, entender que el pasado sucedió porque siguió el curso de las cosas (por la causalidad y no por el destino), equivale a entender la dialéctica de la nada y el ser. Esta dialéctica ineludible puede llevar, cuando es bien entendida, a experiencias de vivificación superior.

El hombre vivificado

Vivificarse en la nada no consiste en soltar el ser. Es por el ser que uno se vivifica y es por la nada en el ser, o por la circunferencia del ser en la nada, que tal vivificación es posible. Hemos de distinguir entre este tipo de vivificación, centrada en la dialéctica del ser y la nada, y la vivificación anonadante que implica la muerte como desconexión del ser. Esto, la desconexión con el ser, la muerte, de cualquier modo acontecerá, pero no es necesario que sea por nuestros propios medios sino que sucederá porque nuestra tendencia natural, así como la del resto de lo vivo, es hacia ello.

La vivificación de la que hablo aquí supone estar vivos, no hay que morir para vivenciar la nada, no se necesita ser absolutamente nada para comprender que la nada es. La experiencia de la nada supone una desconexión parcial de las cosas del mundo, no consiste en habitar otras dimensiones ni viajar astralmente, se trata (fuera del impulso de cualquier alucinógeno) de una vivencia personal con la parte que está detrás de la náusea; vivificar la nada adviene una tranquilidad consecuente de la conciencia de que no se es sólo náusea, o al menos que la náusea es la antesala de nuevos descubrimientos.

Vivificar la nada es ir más allá de las explicaciones convencionales, es trascender toda explicación. Vivificar la nada no es conectar con la Verdad, sino que permite intuir la inexistencia de las verdades. Vivificar la nada no supone la felicidad sino más bien la identificación de las construcciones ficticias que hemos generado para tratar de ser felices olvidando que tal felicidad, el modo de lograrla o serlo, es ya de por sí algo que aprendemos y formulamos culturalmente pero nunca algo inherente, en el sentido ontológico, de nuestro ser. No hay felicidad posible que lograr como meta, puesto que se es *ya* la meta misma. Si la felicidad es posible es porque lo somos ya. Vivificar la nada no es depositarse en lo que es, sino asumir lo que es sin ser, entender que la dualidad ha sido sólo aparente y que estamos conectados con todo del mismo modo en que todo ha sido conectado con nosotros.

Vivificar la nada no es liberarse sino asumir la vaciedad que eso supone, es liberarse de la necesidad de ser libre. Es controlar al soltar el control, es permitir antes que obstaculizar. Vivificar la nada no es buscar la respuesta sino permitirla ser. Vivificar la nada no es conectarse con nuestras ideas de Dios sino más bien adherirse a la idea de la nada. Vivificar la nada no es dejar que las cosas sigan su curso sino entender que no hay un curso de las cosas fuera de su curso a la nada. Vivificar la nada no es actuar según la esencia sino asumir el hecho de la no-esencia permanente. Vivificar la nada es tocar el límite, acariciar el borde de lo absoluto con las manos temblorosas de la imaginación.

Vivificar la nada es llegar al límite de uno mismo, dejarse seducir por el silencio que acongoja las entrañas, es no distinguir la vida y la muerte, el bien y el mal, la locura y la genialidad. Estar al límite es dejar que la nada sea, es entender que no hay límites y que todo es uno. Vivificar la nada es, a lo sumo, entender que incluso el entendimiento de la Nada es ilusorio, pues Aquello que todo lo posee no puede ni remotamente ser poseído con una definición.

El hombre que nada sabe de la Nada

¿Por qué habríamos de creer que la nada está vinculada con la vida humana de la manera en que hemos descrito anteriormente? La única respuesta admisible es: por *la* Nada.

Y en ello se encuentra una respuesta completa, la más completa posible. El motivo por el cual ha de ser como se ha descrito tiene que ver con la posibilidad de que así sea. No he propuesto una postura arbitraria, sino que invito a asumir la desestructura originaria y relegar a un aspecto secundario todas las estructuraciones que hemos realizado como género humano. Y es que, al final, todas las instituciones a las cuales hemos dado nuestras creencias, nuestro tiempo, esfuerzo, valor, credibilidad y dinero, no son más que ficción, no tienen un valor implícito, no tienen una esencia por sí mismas, son algo que hemos construido simbólicamente a través de nuestra subjetivación de la realidad.

Nuestros sistemas religiosos, educativos, políticos y económicos se han cimentado en aspectos plenamente humanos: el interés, el beneficio o la ganancia de cualquier índole. Las instituciones buscan lograr sus objetivos, esta simple pretensión constituye una alusión al motivo por el que han sido creadas: vanidad, cruda manipulación, control, ejercicio de poder, ideologización. Al final, las instituciones son la mejor prueba de que los humanos hemos tratado de intervenir contra la nada y ésa es, a la vez, su comprobación más íntima.

Nuestras ficciones, filosofías y lineamientos culturales no son más que edificaciones mentales que, partiendo de nuestra necesidad de escapar del vacío, hemos construido. Poco sabemos de las cosas que son y nada sabemos de la Nada. Y como nada sabemos de la Nada lo hemos construido todo más en función de un no-saber que en concordancia con un saber auténtico. El hombre sabe no sabiendo y no sabiendo es que hace lo que hace. Las cosas son más que lo que sabemos de ellas, el hombre es más que lo que hemos descubierto de él, el mundo no es lo que hemos supuesto. El ser no es lo único que es; ya es tiempo de romper tales esquemas que poco han dejado a nuestro bienestar.

No sabemos más que nada de la Nada. El hombre no conoce la Nada realmente pues está envuelto en su nada, tal como la oscuridad envuelve a la luna. Mi explicación es sólo un esfuerzo especulativo para hacer notar tal realidad, que eso sea aceptable le corresponde al lector decidirlo desde su propia nada; si acaso logra contactarla, algo de nada tendrá esto que afirmo y en ello radica su valor.

El cambio del hombre ante la nada: de la angustia a la liberación

Luego de los dos apartados anteriores de este capítulo, referidos a las 20 concepciones en que propongo que la nada sea considerada y las 20 derivaciones antropológicas de tales concepciones, estamos en el momento crítico de preguntarnos cuál es el efecto de tales conceptos en la vida del hombre contemporáneo.

Me ocuparé en un primer momento del modo en que la angustia puede ser confundida con la experiencia de la nada e intentaré mostrar que tal angustia es propiciada por la incertidumbre que la nada provoca. Posteriormente abordaré una propuesta alterna de liberación centrada en la nada, con lo cual nos prepararemos de fondo para el siguiente capítulo, el cuarto, en el que mostraré concretamente las pautas por medio de las cuales la contemplación de la nada podría liberarnos de muchas ataduras centradas en la absolutización del ser. Me referiré, en el último apartado de esta sección, a lo ineludible del cambio en el ser y la relación de tales cambios con la presencia de la nada en nuestra vida.

La angustia como evidencia de la incertidumbre

En realidad no es que el ser esté encima de la nada, como si fuera posible una posición entre ambas cosas, sino que el ser es la consecuencia de la nada en un sentido amplio. Cuando el ser emerge de la nada no es por el ser mismo o por la nada en cuanto que realicen una función para que eso suceda, sino que el humano tiene un ser que se ha hecho conciencia de ser. Por tanto, no se trata de que el ser se vea más que la nada sino que es lo único que se puede ver. La nada permanece no visible, escondida tras el telón mientras el ser ha salido a dar la función. Somos conciencia de lo que acontece en el mundo de lo fenoménico que está al alcance. No somos conciencia plena de la nada, porque si así fuese seríamos la nada. Somos entes en relación constante con su no-ser, pero no la nada absoluta, sólo nada. Al no ser conscientes de la nada sólo nos queda intuirla por medio de lo que es.

Se ha creído que una de las experiencias centradas en el ser que permiten intuir la nada es cuando se vive la angustia; para Sartre esta angustia es "la nada que se muestra como fenómeno".[256] Por el contrario, creo que la angustia no muestra en ella la nada sino que nuestra idea de la nada sostiene a la angustia debido a que no hemos captado realmente a la nada, de modo que la inferimos o la entendemos como

[256] Jean-Paul Sartre, *El ser y la Nada*, p. 59.

algo amenazante que está detrás de aquello que vivimos; es por eso que tememos la nada y ello nos angustia. No puede sostenerse que la angustia es la vivencia privilegiada en que la nada se hace fenómeno, sino que la angustia está más relacionada la incertidumbre y la falta de claridad de algunos acontecimientos a los que nos enfrentamos. La incertidumbre se genera como la conciencia de no tener una respuesta clara. Estamos hablando de una conciencia de no-saber, la cual rompería la ignorancia de la ignorancia para constituirse en conocimiento de la ignorancia.

En ese sentido, reconocerme no sabio sólo puede angustiarme si supongo que debo ser sabio, tal como reconocerme soberbio sólo me podría preocupar en caso de creer que no debo serlo, o que mi deber es evitarlo a toda costa. No tendría que haber angustia necesariamente en la incertidumbre a menos que supongamos que éste es un mundo de certidumbres y que tengamos, por ello, la expectativa de la no-incertidumbre. Es decir, la angustia sólo será posible, en este caso, si he tenido como deseo íntimo saberlo todo y tener claridad siempre. No hay angustia posible sin la antecedente connotación de que algo debe ser de un modo específico. En otras palabras, la angustia es producto del afán por seguir una visión unívoca, como restringirse a un enfoque moral unilateral, pero no es por derivación directa de la nada.

De tal modo, no hay angustia posible que no esté precedida de la expectativa. Por ello, el reconocimiento de la nada sería contraparte de la angustia que se experimenta por esperar certidumbres. De este modo, la angustia no es el fenómeno por el que la nada se muestra sino la evidencia de nuestro temor y resistencia a la nada. Solamente me sentiré angustiado de no encontrar respuestas si me antecede la expectativa de encontrarlas o el juicio moral de que mi incertidumbre supone una falta o falla de mi parte. ¿Cómo obtenemos las expectativas? Ésa es una pregunta que sin duda debería tener una respuesta sistémica y holística, en el entendido de que la expectativa no es la esencia del hombre sino que le llega al hombre, la asume o introyecta de un entorno particular.

De ahí se sigue que la manera particular que tiene un individuo de angustiarse está en franca relación con su manera de negar la nada en

sí mismo y, por tanto, en absoluta proporción con lo que aprendió que debía ser. Se infiere que entre los estorbos más claros para lograr el encuentro con la nada se ubica la moralización. Tal concepto lo entiendo como la categorización de la conducta humana según un esquema determinado de maldad o bondad, lo cual está siempre en relación con un sistema ideológico específico al que el hombre se adhiere. Este sistema delimita la vida humana al grado de que la estructura no le permite a la persona darse cuenta de la nada. Tras las estructuras, rompiéndolas, está la aceptación de la nada.

Establecer distinciones entre nuestra manera de percibir el ser o la nada, buscando separar ambos constitutivos como si fuesen antagónicos, representa una de las formas en que nos esclavizamos a las estructuras. Los referentes cognitivos nos orillan a anhelar el encuentro con el ser y a temer el roce con la nada, con la cual mantenemos un desencuentro. En esto mucho tiene que ver la estructura lingüística desde la cual nos explicamos el mundo. En tal marco, por ejemplo, encontramos distintos matices de la palabra libertad. Ahora mismo conviene dedicar un espacio a la posibilidad de la liberación por medio de la nada, para lo cual resulta de fundamental importancia desentenderse de la supuesta necesidad de ser libres.

La nada como pauta y posibilidad de la liberación

Si tras la estructura del yo está la nada pura, también está ahí la libertad. La primera de las estructuras es la vida, así como el sistema de la vida al cual el *yo* se adapta. La nula estructuración implica la muerte. De tal modo, la libertad, como experiencia vivida, sólo es posible debido a la estructura. No hay libertad, como anhelo o como posesión, sin la existencia de la cárcel estructurante. En otras palabras, necesito ser prisionero para ser libre y la estructura me facilita la libertad; sin estructura no hay libertad.

Seguido de esto, se entiende el error sartreano de pensar la libertad como hecho ontológico. Me explico con cinco argumentos: *1)* el ser ontológico no tiene por sí mismo una estructura que pueda ser percepti-

ble; *2)* debido a lo anterior, la estructuración de la vida humana no responde a su entidad ontológica sino precisamente a su ser-en-relación, a su ser en el mundo; *3)* la libertad es parte emergente de la estructura, no hay libertad sin ella; *4)* si la estructura no es ontológica, tampoco puede serlo la libertad; *5)* ante una libertad no ontológica sólo queda la libertad en la estructura, pero si entendemos la libertad como una búsqueda total de desestructuración no lograremos más que imposibilitarla.

Por tanto, si la libertad supuesta es posible en función de la estructura y la estructura es opresora, sólo hay una de dos opciones: la libertad y la prisión son lo mismo o la libertad es una estructura más que igualmente aprisiona. Es decir, estoy encarcelado *por* mi libertad, lo cual es distinto al sentido que Sartre da al término "condenado a la libertad". Sartre entendía que nuestra condena a la libertad consiste en la obligación de decidir. Pero, desde mi perspectiva, la libertad no está relacionada con la necesidad de decidir sino solamente con la necesidad de ser. El hombre se concibe libre a pesar de que está encarcelado en la realidad estructurada que lo envuelve y permanece tan oprimido que no percibe su nada esencial. Las decisiones que el hombre toma son producto de su propia estructura. No concibo que decidir nos haga libres; por el contrario, decidir es jugar con la estructura e intentar ser alguien dentro de lo que en realidad no es.

Decidir es suponer que existe una opción correcta y esto implica la expectativa de que así sea, pero como no hay certidumbre sobre la decisión ideal llega la angustia que, para Sartre, es la prueba de la libertad. El esquema que ahora propongo difiere en esto: la libertad es, única y precisamente, una idea; es un anhelo forjado a partir de las estructuras opresoras ineludibles desde las cuales somos y que nos dotan de la nada que poseemos. Liberarme de la libertad supone que entienda a profundidad que no puedo hablar de la libertad sin la estructuración desde la cual la misma libertad es entendida.

Como no puedo desligarme de la estructura (ahora mismo hago uso de ella para hablar de esto), asumo que la consecuencia de estar vivo es la ausencia de la libertad en el sentido absoluto, lo cual representa la posibilidad plena de la liberación desde la nada precisamente por la ino-

perancia de la libertad sin la estructura. En resumen: el ser se muestra en la estructura, lo que captamos es el ser y no la nada, pero la nada se infiere por lo que vemos del ser. La potencia del ser es la nada y la nada es en acto siempre, siendo ambos una unidad dialéctica. Anhelamos la libertad que siempre permanece en potencia y su único modo de ser es no siendo, por lo cual la liberación de la libertad es asumir su imposibilidad como realización, desesperanzándose de ella para no someterse a la esclavitud de su deseo.

La libertad, supuestamente, se observa en los fenómenos que implican actos libres dentro de la estructura, pero no es posible actuar sin la estructura misma, motivo por el cual la libertad está aprisionada en la estructura que la forja. El yo se encarcela al deseo de libertad y a la suposición de su obtención, pero sólo sigue el juego estructural. La libertad humana está ligada a las estructuras que la limitan. El yo, al ser una estructura, es necesario para la elaboración ilusa de la libertad; pero sólo en la nada, la estructura que desestructura, es posible la libertad absoluta. Se asume la liberación de la libertad al reconocer que no hay estructuras que permiten la libertad mínima de lo humano.

Tal liberación de la libertad consiste en asumir la nada desestructurada que no es captable. De tal modo, no soy libre al ser, mucho menos al actuar, tales libertades me aprisionan a menos que muera mi ser. Morir al ser es reconocer la nada, asumir que me posee y no negarla, es hacerme nada de una vez por todas. Como por el momento no tengo planes, a corto plazo, de ejercer mi propia nihilización, prefiero asumir la nada, aunque reconozca que no me ha de poseer por completo aún. La nulidad de límites me quitaría la unicidad, pues lo sería todo. Mi ser necesita de la nada que lo hace ser. Los límites son la libertad, no es posible una libertad derivada del derrumbe de los límites, sino que nuestra conceptualización de la libertad y nuestra rigidez ante ella *son* el límite.

La libertad es contingente a los límites, no al hecho de tomar una opción o a la decisión. Incluso sin haber tomado una decisión, la libertad tiene límites. La libertad no consiste en construirse o hacerse (ya somos), sino sólo en ser, entendiendo que ese ser se deposita en la nada

y no en lo que creemos que somos. Me refiero entonces a una nada ontológica, no una nada anonadadora.

La nada es lo único que no puede ser pensado con un no-ser, pues su manera de ser es distinta a la que provoca la existencia del no-ser. Ella misma es su ser y no-ser, de tal modo que si llegara a no ser seguiría siendo la nada; su no-ser es al mismo tiempo que es. Al ser es un no-ser constituido. Sartre opina lo contrario cuando dice que "ni siquiera puede decirse que la nada sea excluyente del ser: carece de toda relación con él";[257] asimismo, el filósofo francés asumió que "la nada no es".[258] La postura que argumento es contradictoria con tales postulados puesto que he afirmado que la nada es; evidentemente este ser de la nada no debe igualarse al ser que contienen los entes.

En su libro *El ser y la nada,* Sartre afirma algo que aquí he postulado desde el principio: "falta averiguar en qué delicada y exquisita región del ser encontraremos ese ser que es su propia nada".[259] Mi respuesta, con el riesgo de ser inmediata, es que tal región es lo humanamente incognoscible, por lo que se la infiere de modo contrario a como usualmente suponemos conocer. La parte del presente en que éste deja de serlo es la parte de la nada.

Así, el hombre sólo es consciente de la nada de manera intuitiva; si se tuviese la capacidad de forjar o crear la nada, ésta dependería del ejercicio humano y no sería anterior al hombre mismo.

A este conjunto de relaciones que configuran la manera específica de nuestro ser en el mundo es a lo que llamo estructura. No sólo estamos en relación con otros, sino que también estamos vinculados con el lenguaje, la cultura, las costumbres, los modos, los ritos, las creencias, las ideas, las fantasías, las demostraciones artísticas, los criterios, los entendimientos, las modas y los estereotipos que implican una vida social y que, por tanto, suponen la vida en relación con otros. Tales relaciones también

[257] Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, p. 65.
[258] *Idem*.
[259] *Ibid.*, p. 66.

se estructuran desde "campos específicos"[260] con los cuales la persona se conecta para encontrar un sentido que, finalmente, es dado por la misma estructura.

De tal modo, la manera de comprender la libertad se especifica según el campo estructural en que una persona se desempeña; debido a que la estructura externa a la que el hombre se adecua no es su propia entidad (no es su ser) podemos distinguir al hombre de la estructura focalizando su no igualdad con ella, pero no en función de una independencia de tal, puesto que no hay hombre sin estructura. Por ello, la vida social del hombre vuelve inevitable la estructura. Para Sartre, la cuestión se soluciona de otro modo: "la libertad humana precede a la esencia del hombre y la hace posible; la esencia del ser humano está en suspenso en su libertad";[261] de tal manera, Sartre no distingue la libertad de la entidad humana y no deja dudas sobre su postura cuando afirma que "no hay diferencia entre el ser del hombre y su ser libre".[262] No considero la libertad como cuestión propia e indistinguible del ser. En el planteamiento sartreano no se observa la contingencia de la libertad hacia la estructura misma, cuestión que (como ya se ha mostrado) es inevitable.

El hombre no es la estructura social, sino que se estructura él mismo en ella. Si la libertad depende de una estructura que no es la esencia del hombre, no es admisible que la libertad sea la esencia humana. Tal esencia está en relación directa con la nada, está indefinida, es una nada que posibilita la estructura de lo humano permitiéndole mostrarse de distintos modos. A partir de esta ausencia de estructura nos estructuramos en relación con la cultura, la cual es el esquema estructurador por excelencia. Por tanto, una esencia de la naturaleza humana es su tendencia a la adaptación, de tal modo que el carácter esencial de la condición humana no es la libertad sino la adaptación. La adaptación requiere de aquello a lo cual habremos de adaptarnos, necesita de una estructura modeladora y moldeadora que la sociedad genera; tal es la cultura.

[260] Véase Pierre Bourdieu, *Invitación a la sociología reflexiva*.
[261] Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, p. 68.
[262] *Idem*.

La sociedad no es algo inherente al hombre, es más bien lo que le confiere su modo de ser, pero no su ser. Que el hombre requiera de una estructura para posibilitar su ser en cuanto modo de ser no supone que el hombre sea la estructura. Por ello, si la libertad es contingente a la estructura, entonces la libertad no es una esencia humana.

La libertad no puede ser precedente. Lo que precede a la esencia, asumiéndola como una estructuración, es la nada que permite el inicio de la estructuración misma. Ahora bien, como la nada no es el hombre sino lo que lo posee, entonces la nada no puede ser la esencia construida sino la esencia implícita; aquello que propicia la indefinición del hombre es su propia nada.

La misma historia de la vida nos muestra que el proceso evolutivo, antes que un proceso de libertad, ha sido un proceso de adaptación; todo lo vivo ha estado siempre sujeto a la realidad contingente, a las condiciones de la naturaleza. De ahí se desprende que los seres que se mantienen vivos son los que mejor se adaptan y no los que son más libres. La adaptación es un proceso referido al modo de ser, a la tipificación del individuo en un espacio determinado, no supone neutralización del sujeto ni deformación de su posibilidad de decidir; no obstante sí implica que el conjunto de decisiones que el hombre realiza sean situadas, estructuradas y concordantes con un específico entorno condicionante.

Se podría objetar lo siguiente: si la condición humana es la adaptación, ¿cómo entender a los individuos desadaptados de una sociedad? ¿Son entes sin naturaleza? La respuesta no es sencilla. Para comenzar tendríamos que distinguir dos conceptos de adaptación: como seguimiento de estándares establecidos por la mayoría de miembros de un grupo y como la ubicación de un modo de ser dentro de las condiciones ambientales circundantes sin la referencia directa a un consenso social. Si consideramos la segunda de las formas presentadas, aquellos a los que llamamos desadaptados en realidad no lo están.

La persona que opta por ejecutar conductas que están fuera de las normalmente elegidas por los miembros de su grupo no está desadaptada por ello; de hecho ha tomado esas decisiones en función de lo que la rodea. El decidir ser diferente ya es una manera de haberse adaptado,

pues se está siendo diferente a algo; por tanto, la adaptación es auténtica aunque no sea de manera convencional. La adaptación es entonces el ser-en-relación como posibilidad; en ese sentido, la apertura, la factibilidad de ser influidos y la maleabilidad constituyen en sí mismas la condición natural de lo humano. En la sociedad, como masa maleable, cabe todo lo humanamente posible, incluso aquello que desde las estructuras hemos convenido que no sea aceptado. Pues bien, el hecho de no ser aceptado es ya una manera de adaptación debido a que la no aceptación emana de un contexto y campo estructurado específico, con lo cual se rompe la opción de entender la adaptación como uniformidad.

La adaptación tampoco supone igualdad ni linealidad en las maneras de ser humanos, simplemente se refiere a la opción de seguir o no seguir las cuestiones establecidas por un entorno ineludible. Tal entorno no es la esencia, pero sólo en ese entorno es posible la idea de libertad delimitada. Nuestra expectativa de ser libres, generada por la misma estructura, nos esclaviza a menos que nos liberemos mediante la aceptación de su nada. De este modo, la evolución nos remite a que las especies que se extinguieron no pudieron adaptarse de manera conveniente al entorno para lograr la supervivencia, pero *sí* se adaptaron de un modo que consecuentemente las hizo desaparecer. En los humanos, la adaptación es una implicación inevitable que no depende de la decisión más que para definir el contenido o el modo de la adaptación.

La opción por algo siempre será en la estructura, a manera de adaptación. Si hablamos de esencia, la adaptación precede a la libertad. Decidimos el modo en que nos adaptamos, mas no el hecho de adaptarse, lo cual sucede aun en el caso de una adaptación desadaptada. ¿Es posible, en este contexto, liberarme de la libertad? Sí, en la medida en que me adapto a esa realidad de adaptación ineludible, lo cual elimina la angustia. ¿Por qué Sartre afirma que la angustia es el modo de la libertad? Porque propone ejercerla desde un modo exclusivo y forzado de adaptación que no considera la adaptación implícita en la desadaptación; además, busca una esencialidad subjetiva de la libertad que al no ser, no llegar o no lograrse, no puede más que angustiarnos.

La angustia es posible sólo en la medida en que creo que en mis manos está mi porvenir. La angustia es proporcional a mi suposición de ser el hacedor directo de mi futuro. Pero eso sólo es posible en mi cabeza cuando no he entendido que soy una mancha cósmica en la inmensidad del universo. No se trata de centrarme en mí para conocerme, no hay un conocimiento posible de mí si estoy cerrado al mundo; el modo de conocer debe fundarse en mi categoría de ser-en-relación. Así, aun la negación de la estructura es una respuesta a la estructura, se trata de una elección que no es estructurada sólo por mí. Cualquier propuesta de libertad que suponga desadaptación es ya de por sí una forma de adaptarse al contexto.

También vivimos en adaptación a una condición fisiológica y biológica que nos pertenece. Si en este instante tengo hambre, esa hambre no es propia de mi ser sino de mi condición de ser y de estar, de mi relación con mi cuerpo, de mi ser un cuerpo, de mi constitución corpórea-humana. Puedo comer o no comer, pero eso estará siempre en referencia al hambre. Si opté por comer, sin preocuparnos ahora por cuál tipo de alimento, me he adaptado de una manera directa a lo que exige mi condición corporal y la relación con mi cuerpo. Incluso no comer sería una adaptación consecuente al hambre aunque no tienda a la satisfacción de tal y pueda (o no) dañarme. Este posible daño en mi organismo sería la consecuencia de mi manera de adaptarme y representa una derivación implícita de mi ser-en-relación-con-mi-cuerpo. Del mismo modo sucede con cualquier decisión tomada ante la interpelación de aquellos con los que me relaciono. Casarme, tener hijos, estudiar, viajar, vivir, enfrentar, discutir, matar o cualquier otra conducta sólo será posible debido a lo que está a nuestro alcance de manera circunscrita. El contexto constituye la condición desde la cual al hombre le concierne adaptarse.

Puedo quedarme inmóvil y no optar, pero ése es ya un modo de adaptación sustentado en la pasividad o la inacción, el cual supuso una conducta que se derivó de una decisión, aunque tal no sea totalmente libre. La libertad, en este caso, es sólo un sobrante de nuestra suposición de poder y voluntad. Pero como la voluntad, entendida

como facultad apetitiva, está siempre situada y condicionada, entonces la libertad se reduce a una constante dialéctica con el entorno. Nunca hay una libertad de esencia o una libertad absoluta como la pretensión humana podría desear.

No hay forma de existir sin adaptarse a una estructura. En Occidente hemos forjado nuestra historia desde la plataforma del ser. Es momento de adaptarnos a la nada, a la estructura que desestructura; nuestros enfoques centrados en el ser nos han traído bastantes problemas. El problema directo nunca ha sido el ser, sino entenderlo absoluto y desligado de la nada. Es necesario adaptarnos a nuestra estructura íntima, la cual es clara evidencia de la dialéctica del ser con la nada. Tal dialéctica supone el cambio ineludible.

La nada, el ser y el cambio ineludible

Es posible que uno de los miedos hacia la opción por la nada sea nuestra fortificada centralización en el ser. Sin embargo, el cambio es una cuestión ineludible que es evidencia de la presencia de la nada aun en nuestra estructuración desde el ser.

Una de las muestras más claras de la adherencia a nuestro ser es el hecho irrefutable de nuestros cambios; estamos en modificación a cada instante aun sin decidirlo, lo cual es producto de la dialéctica del ser y la nada. Morimos a cada segundo, cada instante es morir, no reproducimos la vida sino que cada vez hay más muerte en nosotros (o una vida diferente) debido a que nuestro modo de existencia no es el mismo, a cada instante nos cambiamos, nos modificamos, somos otros. Esto sucede tan intempestivamente que no nos damos cuenta; suponemos una continuidad de la vida cuando en realidad lo único que se reproduce continuamente es un ser que es y muere incesantemente.

Así como no notamos que estamos en movimiento y que incluso sobre nuestros pies suceden cambios derivados de la gravitación de la Tierra alrededor del Sol, tampoco captamos nuestra interminable y reproductiva muerte. Por más que un individuo corra no logrará dejarse atrás, ni por más que viaje evitará ser extranjero en su propio cuerpo; asi-

mismo, por más que intente saltar jamás será más alto de lo que es. No nos damos cuenta de ello, pero la inmutabilidad es únicamente ilusión. La continuidad de la vida también lo es, se trata de un juego sucio de nuestra propia conciencia.

Podría objetarse que "siempre hemos sido los mismos debido a que nuestro cuerpo nos ha acompañado durante toda nuestra vida". Pues bien, ¿qué tan seguros estamos de ello? Deberíamos darnos cuenta de que nuestras células hoy no son las mismas que hace un año, ni siquiera que hace un día. Nuestras células mueren, se reproducen, cambian. Nuestro cuerpo no es necesariamente el mismo, ni siquiera lo es superficialmente. ¿Podemos decir lo mismo de nuestros pensamientos y modos de entender el mundo? Desde luego que sí, a menos que alguien suponga que hoy piensa igual a como lo hacía en su infancia, ante lo cual no puedo evitar decir que solicitaría un reconocimiento social a tan increíble pérdida de tiempo. ¿Puede mi libertad, supuestamente esencial, evitar la modificación celular? No, no depende de mí, así como tampoco puedo evitar las múltiples condicionantes que mi cuerpo infringe sobre mí. Incluso los impulsos sexuales son una consecuencia derivada del tener-ser un cuerpo. Aunque es sabido que algunos afirman que han controlado todos sus impulsos sexuales, el hecho mismo de que necesiten "controlarlos" es evidencia de su imposibilidad de optar por una situación tal que suponga no tener nada que controlar.

Por todo lo anterior, los cambios son propios de la estructura en la que estamos debido a que somos. La libertad es una ilusión, comencemos por adaptarnos a tal idea. No tengamos miedo de asumir la nada, de enfatizar nuestra imposibilidad de ser entes inmutables. No podemos evadir la inoperancia del deseo prepotente de tenerlo todo bajo control. Cambiamos incluso sin voluntad.

La imposibilidad de que nuestra conciencia sea consciente de todos los cambios es lo que nos genera la fantasía de que seguimos siendo los mismos. ¿Alguna vez hemos sido conscientes de cada respiración realizada durante un día entero? ¿Estamos seguros de que captamos todo lo que está a nuestro alrededor, de que escuchamos todos los sonidos y vemos todas las imágenes frente a nosotros? ¿Captamos la sangre en

nuestras venas, el corazón latir, las neuronas funcionar, la pupila dilatarse, el pelo crecer o la digestión realizarse? Nuestra conciencia es siempre parcial, no captamos más que breves porciones del todo. Tales espasmos de conciencia están vinculados con la asociación de imágenes que nos recuerdan cómo éramos en el pasado.

Por la inconsistencia suprema de nuestra conciencia suponemos la continuidad, no captamos las múltiples e interminables rupturas de nuestro propio ser consigo mismo. ¿Qué es el yo entonces? Únicamente la figuración más sofisticada de la conciencia. Si la existencia es la esencia y ésta es modificable incesantemente, entonces mi yo, aquello que supuestamente *es* a cada instante, no tiene más vida que el instante presente que se desvanece mientras es, que siendo desaparece, que en su ser le va su ser y que por ser no es. Mientras no podamos seguir siendo los mismos una vez que el cambio sucede, entonces tampoco somos lo que ahora somos porque antes fuimos otros.

¿Qué queda de lo que he creído que soy yo si el yo no es? ¿Soy yo o soy algo que escribe y piensa? ¿Soy una porción de materia en adaptación constante que debido a su conciencia imagina una identidad? Ya he dicho que no soy la conciencia, mi yo es un producto de ella. Algunos de nosotros habíamos pensado que lo que distingue a un robot de un humano es que el robot en verdad no tiene un yo. No obstante nos corresponde, tal como a ellos, sentir el anhelo por aquello que nunca hemos tenido a pesar de nuestra programación más sofisticada, producto de nuestra adaptación de millones de años.

Por ello, la única naturaleza humana es la adaptación; si la esencia se concibe como la naturaleza humana, entonces tal naturaleza se modifica de acuerdo con aquello a lo que se ha de adaptar. Los contenidos de nuestra adaptación se alternan y nos adaptamos a las cosas que están fuera de nosotros. Nuestro modo de existir invariable es *en* la adaptación, somos seres cuya existencia está condenada a la adaptación. Se me dirá, como contraparte a mi afirmación, que existe un espíritu inmutable que no se modifica nunca y que nosotros, al ser forjados por tal espíritu, no podemos ser mutables. Pues bien, tal relación con un espíritu absoluto es improbable que exista debido a que, si fuera absoluto, no podría estar

relacionado en su ser con nosotros, los no absolutos. Si hubiese Alguien absoluto que no fuese la Nada entonces tendría que volverme Él para entenderlo, pues no lo podría reducir a ninguna concepción humana. Tampoco podría volverme Él debido a que tal espíritu absoluto centrado en el ser estaría forzosamente dotado de inmutabilidad en función de su carácter absoluto, por lo cual no podría sumármele al no haber suma necesaria ni posible de mí con Él; tampoco podría ser Él puesto que si yo *soy* y Él *es*, entonces la suma de nuestros seres particulares duplicaría lo absoluto que en sí mismo no puede tener adiciones.

Si se trata de incluirme a Algo absoluto tras morir, sólo queda pensar que, más que adherirme a un ser o espíritu absoluto, me constituiría en la nada absoluta, una Nada que no se corrompe al sumarme y que siempre sigue siendo el Cero aun tras unirme a ella al ya no ser. A diferencia de una suma de dos seres (1 + 1) que producen un resultado distinto (2), la suma con la Nada, una vez vueltos ella, es inmodificable. Esto acontece del mismo modo en que el Cero más cero (aunque este cero se sume infinidad de veces) se mantendrá como Cero (0 + 0 = 0). La suposición de una vida tras la muerte en que dos entidades centradas en el ser se fusionan es, inevitablemente, una quimera.

No hay inmutabilidad en ningún espíritu absoluto centrado en el ser y tampoco hay inmutabilidad en nuestro ser. Sí hay inmutabilidad en la nada absoluta y, por ello, existe la mutabilidad desde nuestro ser en relación con ella. El cambio está siempre, pero tales cambios se pierden a nuestra percepción debido a las secuencias constantes de nuestra conciencia. En la conciencia se presenta el presente, el futuro y el pasado; en la conciencia es el acto y la potencia, la existencia y la esencia. Sin embargo, en lo estrictamente fenoménico sólo el presente es, sólo el acto es y, por tanto, sólo la existencia es.

Ahora bien, como lo ontológico, el concepto y su acuñación es también un producto de la subjetividad, un aparato de la propia conciencia, no hay manera de entender lo ontológico fuera de la conciencia. No es posible entender el ser sin contingencia. Sólo lo absoluto sería no contingente pero no cabría su posibilidad en el mundo de lo humanamente explicable, no en el ser. La nada que vemos, al no ver, es una percepción

de lo no percibido; la imposibilidad de su percepción nos permite percibirla. No hay modo humano de escapar de la nada, lo que sí podemos es convertirnos en ella o, aún más, dejarnos ser la nada. En ese caso, sólo podemos escapar de la conciencia de ser poseídos por la nada, pero nunca de la nada como tal.

A menos que pueda hacer frente a la conciencia de mi propia nada, necesitaré la conciencia del pasado para creerme el mito de que soy. Por ejemplo, puedo recordar algún golpe recibido en el rostro años atrás, tal como hoy puedo constatar que los efectos del golpe ya no están, que no hay inflamación en mi pómulo ni moretones; de tal modo, ese golpe dado en el pasado a alguien que ya no soy (dejando de lado la idea de que ni siquiera ahora mismo soy) sólo está en mi conciencia del pasado. El pasado sólo está, para mí, en la medida en que lo ubico en mi conciencia. Ahora bien, si soy radical con este argumento, también el presente es captado exclusivamente debido a la conciencia. Por ejemplo, si ese golpe mencionado me lo estuvieran dando ahora mismo (imagino que no le faltan ganas al lector), sentiría el dolor sólo si estoy en condiciones de captarlo en mi conciencia, pues todos sabemos que el dolor se experimenta en nuestro cerebro como conciencia del dolor. Esto es posible por la recepción que la conciencia realiza a partir de la emisión sensorial. El presente y el pasado son una vivencia sensible en mí sólo si soy consciente de ambos. Si por algún motivo no estuviese consciente, igualmente podría recibir un golpe, pero no estaría "viviendo" tal suceso al no captarlo como algo que está sucediendo (sin importar que vea los efectos de tal golpe en mi rostro posteriormente). ¿Qué nos hace pensar que sólo sucede lo que captamos? Más aún, ¿qué nos hace pensar que lo captado está efectivamente sucediendo?

No importa si uno está despierto o dormido, al final nada es real por ser la nada real. Por más veces que despierte o duerma, por más sueños en los que me encuentre, de cualquier modo no saldré de la burbuja de la fantasía mental. La vida es una alucinación prolongada producto de la conciencia. Es por esto que la conciencia, que es lo más complejo sobre mí, es conciencia también del yo; tal yo es sólo una ficción más en la conciencia pues, aunque hasta aquí sería deseable, no *soy* mi conciencia.

La conciencia define lo que es y no es para mí, incluidos los conceptos de la nada. Si capto o no la nada, eso no interfiere en que la nada sea; en la no-captación es más nada de sí misma para mí. ¿Aún hay cosas que permanecen en la nada para el ser humano? Sin duda. ¿Podrá la raza humana percibir toda la nada? Sin duda no, pues seguramente habrá aspectos que jamás serán conocidos por un ser humano. Habrá conocimientos que serán una ausencia perpetua por no lograrse un descubrimiento de los mismos. La nada supera a la conciencia; no sólo a mi conciencia sino al conjunto de conciencias de toda la historia de la humanidad habida y por haber.

Más adelante se exploran las formas concretas en que contemplar la Nada puede coadyuvar a la liberación de nuestras estructuraciones, sin por ello liberarnos de la estructura que supuso que reaccionáramos ante ellas. Podemos decidir sobre la liberación de las estructuras, no sobre la existencia de las mismas en el contexto o en el mundo de los otros que nos acompañan en la Tierra. Contemplar la Nada es siempre una opción individual de adaptación a la estructura desde la desestructura, es la consecuente afirmación de la nada derivada de la estructura del ser en el que estamos delineados como entes. Somos entes con ser que pueden asumir la nada desde su estructura que es.

El mismo hecho de optar por la nada es ya una evidencia de la estructura desestructurada que la misma nada nos supone. Es tiempo de volver a la nada, de considerar que ha estado siempre, que ha permanecido con nosotros y que somos en parte ella misma. La nada puede ser la pauta necesaria para nuestra liberación. No necesitamos más respuestas desde el ser, centradas unívocamente en la estructura asfixiante de nuestras verdades. Demos una oportunidad a la nada y démonos la oportunidad ante ella para vitalizar nuestro ser, contemplemos la Nada antes de que lo seamos definitivamente.

IV. LA LIBERACIÓN HUMANA DESDE LA NADA

La concepción de la nada que he presentado será ahora sujeta a evaluación en lo que refiere a sus implicaciones en el ámbito del progreso personal, el desarrollo humano, la mejora de la vida o el logro de la congruencia del individuo humano contemporáneo.

Toda concepción de aquello que sea mejor para el hombre tiene una referencia antropológica con la cual guarda siempre una relación de dependencia. Del mismo modo, en un grado más profundo, toda referencia antropológica está implicada directamente en la concepción que se tenga del ser, cuestión central en la metafísica tradicional occidental hasta nuestros días. Si hemos de referir a un concepto de ser en dialéctica constante con la nada será comprensible esperar una modificación estructural en la concepción antropológica y, por ende, en la modificación de la concepción sobre el progreso personal o aquello que sea mejor para el humano.

De este modo, una vez presentadas la concepción de la nada y la correspondiente concepción antropológica, se hará referencia a una nueva concepción del camino natural hacia la mejora integral del individuo actual centrado en la nada. Este enfoque centrado en la nada no debe ser entendido como algo centrado en nada, sino en *la* nada, lo cual convierte a ésta en un sustantivo específico y real.

En el presente capítulo se plantea una concepción alterna del progreso humano entendida a partir de la conciencia de la nada como configuración proactiva ante el mundo. Asimismo se refieren algunos de los paradigmas comunes centrados en el ser y se los confronta con una nueva manera de entenderlos.

La nada y la liberación de la Verdad

El supuesto de que el hombre puede conocer la Verdad es una falacia que hemos de desterrar de una vez por todas de nuestra inocente mente crédula. El hombre contemporáneo debe asumir que la Verdad es sólo un referente simbólico que sirve para aludir a aquello que no es alcanzable mediante la subjetividad distorsionadora. Más aún, no sólo la mencionada distorsión nos dificulta el contacto con la Verdad sino que tal Verdad, aquella en la que hemos puesto todas nuestras esperanzas de búsqueda, simplemente no es real ni unívoca o absoluta.

La Verdad, entendida como algo que *es*, está fuera de nuestro alcance como todo lo que no existe. De tal manera, la única forma en que la Verdad puede ser es, precisamente, no siendo; pero no siendo tampoco es que sea Verdad sino que simplemente es parte de lo que no es. En tal sentido, la nada está por encima de la Verdad puesto que todas nuestras búsquedas la suponen. El encuentro con la nada no tendría que buscarse, se está dando ya mismo en el momento preciso que es, lo deseemos o no.

Por si fuera poco, asumir que la nada es incognoscible implica que reconocemos lo fallido de toda búsqueda; la pasión por encontrar respuestas siempre habrá de contentarse con respuestas parciales y la explicación inexplicable está vinculada de manera irrenunciable a la nada. La nada incognoscible contiene el mundo y todo aspecto del mundo está inserto en ella, por lo que cualquier explicación de nuestra mente quijotesca no es más que derivación de palpar y evidenciar nuestros propios límites. La búsqueda es el primer obstáculo para encontrar las respuestas, tal como menciona Watzlawick:

> ¿Es cierto que el sentido verdadero se revela sólo cuando no lo buscamos, cuando, en lugar de buscar, hemos aprendido a abandonar la búsqueda? Esto es una idea inconcebible para la inmensa mayoría de los hombres. En efecto, pensamos siempre que lo grandioso debe conseguirse en algún lugar, fuera. No nos entra en la cabeza que la búsqueda sea precisamente la razón por la que no podemos encontrar.[263]

[263] Paul Watzlawick, *El sinsentido del sentido o el sentido del sinsentido*, pp. 47-48.

Se trata de liberarnos de la Verdad, no de liberar *a* la Verdad como si ésta estuviera encerrada y prisionera; el hombre se ha hecho esclavo de su propia búsqueda de la Verdad. Pero es de esa Verdad, además inexistente, de la que debe liberarse el hombre para encontrarse con la nada que es fuente de todo; no es una nada anonadante sino una nada que fecunda y que permite lo que es.

Por ello nos corresponde relativizar toda hermenéutica y asumir que ningún aprendizaje es suficientemente válido. Incluso la ciencia tiene parámetros humanos y contextuales a los cuales abocarse, tal como la utilización de un lenguaje que es también distorsionador. A continuación se profundizará en los aspectos recién mencionados.

La nada y la relativización de toda hermenéutica

Se ha entendido la hermenéutica como el proceso humano en el que se interpreta lo captado; dicha interpretación no es totalmente suficiente debido a que se realiza desde una perspectiva determinada. No hay hermenéutica que unifique todas las posibilidades de interpretación que podrían corresponder a un hecho, cosa o persona cualquiera. A la vez, es improbable conocer algo sin tal proceso de interpretación o codificación, el cual puede suceder involuntariamente.

Todo lo que pasa por nuestros sentidos recibe una categorización nominal cuando nos damos cuenta de ello. Esta conceptualización supone una distorsión, la cual es necesaria, a pesar de todo, para continuar con el proceso interpretativo. Asimismo, puesto que únicamente conocemos de esa manera, todo intento de encontrar un consenso universal a partir de parámetros distorsionantes que están contenidos en cada miembro que conforma la humanidad se vuelve una tarea agotadora.

Debido a la evidencia del cambio y a la relatividad, el único consenso posible es el no consenso. Toda hermenéutica es situada; cualquier referencia de la realidad responde a una ubicación en el mundo, a una distancia física y afectiva guardada hacia las cosas. Las nociones con las que contamos, a las que otorgamos la categoría de verdaderas, se encuentran en nuestra psique antes de nuestras percepciones conscientes y son un

elemento fundamental para las asociaciones y supuestos posteriores. No podemos eludir esta estructura debido a que sólo a partir de ella estructuramos la realidad. ¿Cómo escapar de esta limitante? No buscando, sino permitiéndonos observar para captar porciones de nada que nos inviten a contemplarla mayormente.

Incluso la fenomenología, en su esfuerzo por volver a las cosas mismas y reducir eidéticamente lo que acontece alrededor de un hecho, es insuficiente. No podemos simplemente quitar, erradicar o desechar nuestras ideas anteriores sobre algo, pues con tales nociones realizamos la interpretación. Es simpático encontrarse con fenomenólogos que, en el supuesto de que permiten que lo que ha acontecido se muestre tal como ha acontecido, escriben y hablan con una ilusa objetividad sobre los hechos, creyendo que están exentos de los límites de la subjetividad distorsionante. Tales individuos "objetivos" suelen dedicar en sus textos algún apartado final en el que vierten cuidadosamente sus interpretaciones, de tal modo que lo que se buscaba evitar al final ha emergido. No son más que inocentes hombrecillos buscando verdades y jugando a la objetividad.

Debemos entender que lo único que nos queda tras lo absoluto de la nada es reconocerla, pues la nada implica el movimiento que imposibilita nuestro contacto con las certezas. La esperanza de descubrir la Verdad es lo que no nos permite descubrir la nada. ¿Cómo quitar lo que cubre a la nada? Si deseamos quitar lo que la cubre debemos asimilar qué es aquello que la cubre. Pues bien, lo que cubre la nada es todo lo que *es.* Por más irónico que suene, no encontraremos la Verdad si tratamos de ubicarla viendo lo que es, interpretando a partir de vivencias que fueron, centrándonos en una realidad que suponemos real, focalizados en lo que hemos vivido y lo que ha sido en nuestras vidas. Por el contrario, de lo que se trata aquí es de posibilitar una hermenéutica de la nada, aquella en la cual se busca no ver lo que se ve para ver lo que no se ve. Por ende, a partir de ver lo que se ve llegamos indirectamente a lo que no se ve. La actitud de búsqueda es innecesaria, es más óptima una actitud receptiva; no hay algo en sí que se deba buscar, sino que es imperativo otorgar mayor importancia a la actitud de recepción que tenemos, pues la nada está dentro y en frente de cada uno.

La hermenéutica de la nada consiste en dejar de nombrar la Verdad y permitir espacio a lo innombrable; la hermenéutica focalizada en la nada se centra en todo lo que puede ser. La idea de la Verdad es una idea estorbosa, una falacia que nos ha esperanzado durante miles de años como civilización humana. Sin embargo, lo único que se reitera después de cada genuina búsqueda es que la Verdad no es y que la nada persiste tras nuestros anhelos; esa nada podría aparentar ser la Verdad y podríamos ser engañados fácilmente, pero eso no puede ser así. Si la nada fuera la Verdad no sería la nada.

Asumir la nada implica reconocer que hay algo por encima del hombre; humildemente debemos entender que no está a nuestro alcance, que toda búsqueda es vana y que no hay posibilidad de controlarla con nuestros conceptos o dotarla de antropomorfizaciones. Eso, la necesidad común de maquillar con formas humanas lo absoluto, sólo comprueba el postulado de Protágoras,[264] reinante durante tanto tiempo en Occidente. Deseamos que lo desconocido no lo sea, y por tanto lo disfrazamos de maneras convenientes que sean accesibles para nosotros. Buscamos que lo absoluto sea como nosotros y que tenga nuestras formas, por eso no podemos ver.

Las ideologías se forman mediante un código específico y a través de diversos modos de concebir el mundo; a su vez, la hermenéutica es el camino para la interpretación de todo lo que vemos. Cuando los procesos de interpretación acontecen en forma autómata las ideologías terminan siendo aceptadas por varias personas sin un ejercicio de reflexión, de tal modo que se vuelven una costumbre perceptiva. La educación no es otra cosa más que la institucionalización de un modo particular de entender el mundo, el cual se propone (e impone) a los estudiantes.

El aprendizaje y la educación suelen ser observados como la panacea solucionadora de los problemas contemporáneos, pero se deja de lado que no toda educación es realmente liberadora o conveniente. La educación también divide, también forja élites, también puede promover la

[264] Véase José Solana, *El camino del ágora. Filosofía política de Protágoras de Abdera*.

pasividad y la desigualdad social. Entender la nada implica relativizar el valor del aprendizaje e incluso el sentido y tendencia de la educación.

La nada y la liberación del aprendizaje lineal y unívoco

No se trata de mostrar razones para que los niños y jóvenes del mundo dejen de asistir a una institución educativa, al menos no inmediatamente. Lo que propongo es que asumamos de una vez por todas que no hay verdades, que no se puede afirmar categóricamente que nuestro conocimiento sea la Verdad. Aceptar esto supondría un menor nivel de solemnidad en las aulas, así como destruir la escolástica todavía imperante y permitir un alterno anhelo contemplativo.

Es propio de todo ser humano aprender, no es posible sustraer esa posibilidad y no se trata de ello; lo que se señala es que todo conocimiento tiene, en cierto modo, un vacío, puesto que siempre es posible su reconstrucción. No hay algo incuestionable, del mismo modo que no sólo lo que afirmamos puede ser lo correcto; en ese sentido, la negación de una negación es también una afirmación. Se trata de abrir la perspectiva a algo más amplio que escapa de poder ser puesto en un libro de asignatura. Es fundamental reconocer la posibilidad de contactar íntimamente con la negación, de asumirnos como entes limitados y sostenidos en la inmensidad de la nada. Se trata, en suma, de aprender sin perder la capacidad de desaprender lo aprendido.

El desaprendizaje supone la capacidad de dar una línea nueva a lo que se sabe, de modificar los supuestos para abrir, desde una perspectiva diferente, el entendimiento a otras posibilidades. Ahora bien, no basta únicamente con desaprender por desaprender, como si uno se olvidara de lo aprendido; el desaprendizaje aquí propuesto no supone el desentendimiento o el olvido, sino la capacidad de cuestionar lo sabido y analizarlo en otras circunstancias en las que pudiera ser falso o inadecuadamente estorboso. Una vez que asumimos que lo sabido puede negarse, entonces podemos discernir si es funcional para nosotros o, en su caso, desaprenderlo. El desaprendizaje conduce a un nuevo aprendizaje que sustituye

al anterior y construye la actitud de apertura necesaria para mantener la criticidad ante el conocimiento aprendido.

La habilidad de desaprender también debe de aprenderse. Aunque ya contamos con una capacidad natural de indagatoria, podemos perderla a través de los años debido a las dogmatizaciones y moralizaciones recibidas por doquier. El hombre pasa por un camino de adoctrinamiento que puede llevarlo a aprendizajes que ya no perderá jamás o que logrará desaprender sólo si se da cuenta de la invalidez de tales conocimientos o supuestos. Todo es conocimiento e ideas, no es lógico asegurar que de entre todo eso no haya algo que debamos desplazar. Desaprender es consecuencia de jerarquizar lo que sabemos, es dar prioridad a unas ideas sobre otras y poder quitar del trono de nuestras preferencias los aprendizajes, esquemas o conceptos que ya no coinciden con la propia vida.

Esto, evidentemente, supone un reto para el individuo que opte por desaprender las cosas estorbosas que no le permiten una vida más pacífica. No obstante, aquello que se desaprenderá debe elegirse con precaución y abierta reflexión. Por ejemplo, pensemos en un joven que ha aprendido que el sexo que no busca reproducción de la especie debe ser vivido con métodos anticonceptivos. Si a este individuo le desagrada utilizar estos métodos podría desaprender esas ideas debido a que le son molestas; de tal modo, podría dedicarse a vivir su sexualidad de maneras poco protegidas. En tal caso no hablamos de un desaprendizaje, sino de un arbitrario desecho de ideas que no resultaron convenientes, pero esto no conduce a una argumentación que sustente una nueva postura; es claro que el resultado será perjudicial tarde o temprano.

Por el contrario, el desaprendizaje al que me refiero debe sustentarse en argumentaciones necesarias y suficientes. Por ejemplo, cuando un hombre cree que su divorcio es evidencia de que es un fracasado en la vida y que no tiene nada que ofrecer, está siendo influido por lo que ha aprendido respecto al divorcio. Modificar esa idea supondría un reaprendizaje sobre lo que el divorcio es ahora para él o disponerse a posibles nuevos beneficios. A diferencia del primer ejemplo, en éste encontramos apertura a un nuevo aprendizaje (el del divorcio), lo cual se deriva de una nueva significación consciente y argumentada.

Resignificar es dar nuevos contenidos a un algo en particular. El nuevo significado se dirige a la parte connotativa del concepto, no a la denotativa, que es la referencia básica del mismo. Digamos que menciono en un grupo de personas la palabra "gato"; será muy probable que todos los ahí presentes sepan a lo que me refiero con esa expresión debido a que inicialmente la atención se dirige al sentido denotativo de la palabra. Pero si pregunto a cada uno de ellos qué es lo que les significa personalmente un gato, entonces podrán contestar desde un sentido connotativo, el cual implica cierta interpretación personal de lo que el gato es para ellos. La palabra gato es y no es lo que ellos digan; por un lado, en la medida en que ésa sea la noción de gato que tiene cada uno, sí es lo que dicen; sin embargo, un gato, como tal, no se sujeta a lo que hayan dicho. Un gato no es la idea de gato que se tenga (tampoco el gato será su propia idea pues muy difícilmente asumiremos que el gato se reconstruye y tiene la imagen que él mismo piensa de sí). Igual sucede con el hombre; no es lo que piensa de sí mismo, aunque la sugestión lo orille a actuar según lo que piensa y se pueda convertir, aparentemente, en lo que pensaba de sí. En ese sentido, podemos afirmar la conveniente concepción de que el hombre es más que lo que hace. Olvidémonos ya de la idea de que al hombre se lo conoce por sus actos, frutos o logros, pues eso es una terrible y miope minimización.

El reaprendizaje requiere del anterior desaprendizaje que condujo a una significación; por tanto, el reaprendizaje acontece en la dimensión connotativa de nuestro conocimiento de las cosas. Llevando esta reflexión a otro punto, debe reconocerse que lo denotativo surge de una especie de consenso no discutido y que se transmite generacionalmente; de tal modo, es muy complejo pretender que se modifique un aspecto denotativo (no tendría sentido dejar de llamar gato al gato para ahora llamarlo perro). Lo que sí puede ser resignificado es la connotación, independientemente de la denotación antecedente que la produce.

Resulta poco probable que un significado connotativo se convierta en denotativo si no cuenta con una adecuada difusión o alcance mediático. Es ahí donde toma amplio valor la capacidad de dudar de lo aprendido. Otra forma de desarrollar la capacidad de desaprendizaje y

de favorecer los nuevos aprendizajes realmente útiles es el conocimiento holístico, al que también se lo podría llamar relacional.

La nada, la inquietud de sí y el conocimiento relacional

No se niega la validez de preguntarse y centrarse en las cosas o temas de estudio, pero es oportuno que tal indagación incluya una perspectiva relacional. Uno de los caminos para entender el motivo por el cual se relacionan las cosas con el mundo o de qué manera se asocian los conceptos entre sí es precisamente indagando las causas. A eso se refería Foucault cuando, centrándose en los estudios y escritos de Demetrio el cínico, concluyó que lo que vale la pena saber es la forma en que las cosas se relacionan con el mundo real actual. A esto lo llamó "saber relacional".[265]

Dicho esto, hay que entender que lo primero con lo que el conocimiento se relaciona es con aquél que conoce. La nada está claramente implicada en esto debido a que la veracidad de las cosas puede ponerse en duda en proporción con la fragilidad de la percepción relacional del individuo. Puesto que no hay verdades, sino elaboración de significados, debe enfatizarse en los modelos de relación que establece quien realiza tal elaboración. De tal modo, la relación principal del conocimiento es con el individuo que está conociendo.

Foucault coincide con la idea de que no valen la pena los conocimientos que no están en relación con el sujeto, que no lo transforman de algún modo, independientemente de si están en el pasado. Además, consideró que el concepto de *éthos* se relaciona con la validez del conocimiento. Es decir, la presencia del *éthos* es lo que ayuda a distinguir la pertinencia de lo que se conoce. El *éthos* aquí es entendido como "la manera de ser, el modo de existencia de un individuo".[266] Por ello, "el conocimiento útil es […] relacional y prescriptivo, capaz de producir

[265] Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, p. 230.
[266] *Ibid.*, p. 233.

un cambio en el modo de ser del sujeto";[267] a ese conocimiento se lo llama etopoético.

Contrariamente, la visión cristiana centra la conversión en un tótem religioso externo. No obstante, posicionar los ojos hacia afuera es alejarlos del yo relacionante en el que todo comienza. La cuestión fundamental para Foucault es si hemos de ir en búsqueda del yo –como si fuera una meta aún no poseída– o si sólo hay que permanecer en él. Pues bien, se entiende que si hemos de permanecer en él es porque ya estamos en él; de tal modo, queda por explicar el motivo de la ansiedad por encontrar algo que ya se tiene. Es decir, si ya nos poseemos, ¿por qué tenemos el anhelo de encontrarnos? Tal parece que somos y no somos al mismo tiempo, que una parte sabe que no se tiene aún y al mismo tiempo la parte que lo sabe es la que poseemos.

Si se pierde el yo, ¿cómo tener conciencia de que logramos liberarnos de él? ¿Cómo llegar al yo destruyéndolo o cómo salvar al yo diluyéndolo? Habrá que considerar si el punto último al que debe llegarse en tal introspección no es el yo, sino la nada. La inquietud de sí es el primer paso para focalizar en lo que uno es, lo cual antecede a la facultad de poder ver lo que está detrás del velo que posee el foco inicial.

Por tanto, volver los ojos hacia uno mismo es el modo práctico de ejercer el socrático "conócete a ti mismo". Se ha advertido la necesidad del conocimiento relacional, el cual se vincula hacia las cosas externas, pero el punto final de llegada consiste en el retorno al observador mismo. Lo que uno debe dejar de mirar para centrarse en sí mismo es el mundo general y, en concreto, el mundo de los otros. Cabe señalar que esta cerrazón al mundo de los otros no significa enteramente hacerlos a un lado o suponer que no existen, sino más bien no centrarse en ellos antes que en uno mismo, no poner más atención a sus defectos que a los propios y, en definitiva, no perderse en las situaciones de los demás. Ahora bien, si asumimos que el otro es siempre inevitable, entonces surge la cuestión de cómo evitar lo inevitable. No obstante, también uno mismo es inevitable para uno mismo, así que es mejor toparnos

[267] *Ibid.*, p. 234.

con nosotros y no posponer el encuentro. Tal encuentro desembocará en asumir la nada de lo que somos.

Una parte del otro también coadyuva al autodescubrimiento, siempre y cuando uno no se deje de ver por ver a otros, pues eso sería estar confluenciado con ellos o distraído de sí. De tal modo, hemos de dudar de los que pasan su vida criticando a otros o están sujetos al oscuro placer de observar la desdicha ajena; tal actitud tiene su cimiento en la propia desatención. Es dañino ver hacia fuera cuando la curiosidad malsana por el otro es mayor que la atención a sí mismo.

Ahora bien, todo lo que vemos, fuera o dentro de nosotros, lo tenemos que expresar en forma lingüística y distorsionada; es por ello que nadie, más que uno mismo, ve lo que uno ve y entiende lo que uno entiende. Existen nociones que son incomunicables. Conviene ahora hacer una distinción entre las nociones y las palabras que solemos adjudicar a tales nociones.

La liberación de lo lingüístico como alternativa de comprensión

A continuación me centro en la cuestión del vínculo entre las nociones y las palabras con las que las designamos. A todos nos resulta evidente el hecho de que las cosas se encuentran a nuestro alrededor, pero surgen varias incógnitas respecto al contacto entre las cosas-hechos-personas. Concretamente, ¿de qué modo conocemos lo que decimos conocer? Es necesario distinguir si nuestro conocimiento es primero como noción o si se presenta como un concepto ya establecido para aquello que observamos. Quizá las palabras que usamos sean una forma de intentar llenar los silencios que tenemos frente a las cosas, una manera de esquivar la nada.

Los aprendizajes ubicados forzosamente en la continuidad del pasado con el presente evidencian el uso de la palabra para descifrar aquello que hemos aprendido; de tal modo, lo que aprendemos son conceptualizaciones. Si nos restringimos a las conceptualizaciones no permitimos el conocimiento relacional y pronto quedan olvidadas. Ahora bien, ¿realmente es posible aprender algo sin el uso de palabras o, mejor aún, sin

conceptualizarlo? Si no existiesen las palabras, entonces las nociones permanecerían siempre como nociones y no habría significados sociales de las cosas puesto que al no haber lenguaje no habría sociedad. A su vez, sin sociedad no habría con quien o quienes comunicarse y no habría lenguaje. De igual modo, de no haber un contexto, un afuera nuestro, tampoco habría nociones generadas al no haber ningún contacto a partir de lo cual generarlas.

Invito al lector a que imagine, lúdicamente, a un hombre cuya exterioridad sea nula o que no esté rodeado de algo afuera de él. ¿Es posible visualizarlo? Si acaso imaginamos un hombre con cuerpo hemos hecho ya una trampa, pues el cuerpo constituye una exterioridad en sí mismo y facilita el contacto con las demás. Todo hombre tiene una noción de su cuerpo debido a que es parte elemental de su propia distinción de lo que está fuera de él. Si pudiese ser posible que quitáramos toda materia exterior al cuerpo de alguien y eliminemos todo cuerpo ajeno alrededor de él, difícilmente esa persona podría tener noción de algo; obviamente resulta más fácil imaginar algo así a que sea posible. Todos formamos nociones porque somos seres con exterioridad y tenemos un cuerpo para distinguirla. Lo único que no tiene exterioridad es la nada. De tal modo, la nada no puede tener nociones porque no hay un lugar en el cual se generen y no hay algo que esté fuera de la nada.

De vuelta a la cuestión, cabe asumir que sin lenguaje no habría palabras y por ello no existirían conceptos para descifrar las nociones y éstas mismas quedarían perpetuándose como nociones en la mente de la persona que no podría transmitirlas, serían no compartidas y mucho menos consensuadas socialmente.

Utilizo el término de "significantes" para todo aquello externo al hombre que sea factible de recibir una palabra que lo etiquete; refiero el término "significado" para la palabra o el concepto etiquetador; finalmente, entiendo como "significadores" a los individuos que usan los significados para etiquetar los significantes. Así, nos encontramos con una cuestión que reduzco a una pregunta: ¿puede un significador tener una idea de un significante que no sea ya de por sí un significado que

haya implicado el uso del lenguaje? En caso de que la respuesta fuese afirmativa, lo cual creo, a eso lo llamo "noción".

Es sabido que para algunos la realidad se construye socialmente. Sin embargo, la realidad no es lo que se construye socialmente sino los significados. Lo que tenemos es una construcción social de los significados; los significantes o el significante (las cosas ahí, lo posible por contactar) no es algo construido sino algo que existe de por sí. Por otro lado, lo que yo entiendo por "realidad" no es lo mismo que un significante, pues para que fuera un significante tendría que ser una cosa específica y permanente. Además, un significante requiere de un significador, pero la realidad permanece sin ser significada. La realidad, por ende, no tiene especificidad, escapa a la significación y, en ese sentido, se puede concebir como una nada o un algo indefinido. Sobre la nada, por tanto, no hay significados definitivos sino nociones; por ello se la contacta a través de una experiencia con y a través de ella, experiencia a la que me he referido como su contemplación, cuestión que es difícilmente comunicable.

En tal orden de ideas, ¿toda noción es un significado conceptualizado y, por tanto, lingüístico? ¿Es posible una noción de un significante sin que esto suponga la palabra, es decir, un significado? Más en concreto: ¿es primero la noción o la palabra? Para responder a ello me centro en el origen que tuvo en mí, como noción o palabra, la misma pregunta planteada. Propongo enseguida algunas posibles alternativas.

1) Mi primera respuesta consiste en que *es primero la noción*. Creo que también es la más simple. Mi argumento inicial fue que tenía la noción de la pregunta y luego busqué las palabras para articularla, es decir las palabras "es", "primero", "noción", "palabra". Sin embargo, caí en la cuenta de que para formularme esa pregunta leí antes varios textos de los que pude tomar previamente algunas nociones. Por ende, sólo con base en las palabras escritas de otros autores se generó en mí la noción de la pregunta. Así que, en sentido estricto, la palabra de otro fue primero que mi noción.

De no haber realizado algunas lecturas previas seguramente no se hubieran generado esas nociones o habrían tenido otro cauce. Probablemente nunca habría tenido tales nociones a menos que hubiese escuchado a alguien hablar sobre algo similar y, aun en ese caso, la palabra de otro habría propiciado mi noción sobre la pregunta ya planteada. Por otro lado, no sólo se generan nociones escuchando sino también por otros caminos sensoriales. Ver las cosas también genera una respuesta ante las mismas; por ejemplo, al ver un cuadro de Leonardo da Vinci puedo tener una respuesta emocional que es posible si antes hubo un significado que me haya impulsado a concluir mentalmente: "este es un cuadro de Leonardo". En tal caso no podemos hablar de una noción pura debido a que ya existía un concepto que acogió palabras.

Ahora bien, ¿tenemos nociones de las cosas o ya están preestablecidos los significados? En el ejemplo propuesto, si yo no supiera que el cuadro que veo es de un artista en particular, probablemente mi significado sería más vago y diría simplemente: "es un cuadro"; aun así, esa afirmación tiene incluido al menos el significado de lo que es un cuadro. Igualmente podría decir que el cuadro es "bello", y en tal caso la palabra "bello" sería en sí mi predisposición a enunciar con tal calificativo el cuadro observado. Aquello que genera que una noción se vuelva un significado es lo que llamamos aprendizaje y es ahí donde entra en función la cuestión colectiva, es decir lo lingüístico y lo adoptado socialmente.

Para volver a las nociones primigenias de todo tendría que borrar todo un pasado de aprendizajes y realizar un ejercicio fenomenológico que se absorbería a sí mismo (¿no es la fenomenología un aprendizaje más?). Lograr vivir en estado cognitivo puro es un deseo imposible, empezando por el hecho de que tal deseo, cimentado en la concepción de que la libertad total es igual a la nulidad absoluta de condicionamientos, altera la pureza deseada.

2) Abordo, entonces, una segunda posibilidad. Digamos que *es primero la palabra ajena*, *luego la noción y luego la palabra propia*. Revisándolo con cuidado me parece que tampoco es sostenible. Si estoy pensando en lo que me hizo a mí mismo tener una noción de algo, y respondo que fueron

las palabras de otros (los autores de otros libros), puedo estar perdiendo de vista que esos otros tuvieron (antes de escribir con sus propias palabras el mensaje que luego yo leí) una noción de lo que iban a escribir. Buscando el origen de noción, tenemos que regresar al primer postulado.

Si para forjar mis nociones y significados necesito de los de otros, entonces no soy yo quien genera los significados sino que, en todo caso, lo más que puedo hacer es adaptarme o hacer muy simples variaciones a los significados ya existentes. Así es como vivimos la mayor parte del tiempo. Aunque está claro que el aprendizaje es lo que me permite coincidir temáticamente con mis semejantes, al menos en la concordancia o no con los significados de los demás (considerando que siempre coincidiré o no con más de uno), la pregunta planteada sobre si es primero la noción o la palabra no está respondida aún.

3) La siguiente opción sería la inicial pero ahora más reforzada y segura de sí, es decir, que *es primero la noción*. Pongamos a prueba este supuesto nuevamente; para empezar, cuando una persona tiene noción de algo es porque se lo está describiendo a sí misma; tal proceso (de describirse para uno mismo las cosas que uno ve) no es más que dar explicaciones personales e íntimas de algo, para lo cual es ineludiblemente necesario e imprescindible el uso de las palabras.

En algunas ocasiones, sobre todo en los discursos o mensajes escritos, las palabras primigenias que permiten nuestro entendimiento son modificadas durante el selectivo proceso de escritura que implica la decisión del individuo sobre "las palabras adecuadas" que utilizará para plasmar sus ideas en papel; tal proceso es distinto al del uso inmediato de palabras tras considerar la noción. Una cosa es adjudicar casi instantáneamente una palabra para una noción y otra es pensar cómo escribir de formas elegantes tal idea. En ambos aspectos entra en juego la palabra, en el primer caso de manera muy primitiva e inconsciente y en el segundo de manera más formal, al pensar a qué tipo de persona va dirigido el mensaje e incluir cuestiones de estilo.

Ahora bien, en ambos usos de la palabra tuvo que efectuarse un proceso de pensamiento. Además, debió de haber necesariamente un do-

minio del lenguaje que fuese portador o precursor de la noción. No es posible interpretar algo si no es a partir de significados similares desde los cuales se pueda vincular o comparar lo nuevo que se ve o se conoce. Por lo tanto, es conveniente una cuarta propuesta.

4) Es primero la palabra y luego la noción. A esta propuesta la sustenta el argumento que he dado antes: por medio de palabras se explica uno mismo lo que ve y percibe. Las palabras son un medio útil para transmitir lo que captamos; aun así, el que debamos concebir las cosas con la intermediación del lenguaje nos aleja del sentido pleno y sustancial de muchos aspectos que decimos conocer.

La objetividad es entonces una realidad desapercibida o percibida muy parcialmente; por lo tanto, el conocimiento pierde su carácter de "objetivo", al menos desde esta visión. En todo caso tendríamos que hablar de "objetividades subjetivas" y "objetividades objetivas"; las primeras están a nuestro alcance y las segundas permanecen como la alternativa pura e inalcanzable que constituye el estado natural de la objetividad, el cual queda destruido y aniquilado al intentar subjetivarse.

De tal manera, el lenguaje es nuestro medio para desear alcanzar la objetividad y al mismo tiempo es el motivo por el que no la alcanzamos. Una cuestión paradójica. Sin embargo, pese a que pareciera que hemos obtenido la respuesta a la pregunta inicial, surge una nueva duda: ¿siempre utilizamos el lenguaje como decodificador de la realidad? ¿Acaso cuando me quemo siento la quemadura tras haberme dicho "me quemé"? ¿Sólo sé que una mujer es hermosa si la ubico con un adjetivo? Definitivamente no, necesitamos una quinta opción.

5) La quinta alternativa es la siguiente: *hay aspectos del conocimiento que no requieren la intermediación del lenguaje*. En concreto, pienso en las "sensaciones", es decir aquello que supone la participación de los sentidos. Lo que veo, lo que escucho (siempre y cuando no sean palabras) y lo que percibo con el tacto es probablemente una manera de conocer parte de la realidad sin intermediación del lenguaje. Excluidas quedan las emociones, puesto que sólo son posibles tras la intempestiva gestión

de mensajes internos (palabras) que decodifican los acontecimientos o las sensaciones que percibimos. Llegados aquí tenemos dos términos distintos: percepción e interpretación.

Es posible estar de acuerdo en que hay aspectos que no requieren de la intermediación del lenguaje para ser percibidos-vividos-asumidos. En ese sentido cabe la afirmación siguiente, más categórica que la anterior.

6) Depende de la realidad palpada si es primero la noción o la palabra. Esto último implica que nuestra exterioridad (tendríamos que plantearnos a estas alturas si realmente hay una interioridad) se palpa o se percibe sin palabras y luego se reconstruye, o interpreta, para entenderla humanamente (con palabras); después de ello puede ser transmitida (con palabras seleccionadas o por otros medios). Cuando se trata de los procesos de contacto sensorial será primero la noción, luego las palabras con las que la describimos, las cuales generan la noción significante en aquellos que nos escuchen. En lo que respecta a procesos hermenéuticos, es primigenia la palabra que leemos o escuchamos; posteriormente acontecen las reacciones que etiquetaremos con palabras.

Las palabras de otros son la ocasión a partir de la cual se generan nociones en nosotros. Si somos estrictos tendremos que reconocer que los primeros hombres inventaron cierto lenguaje luego de captar las nociones que necesitaron etiquetar tras su contacto con el mundo y su conciencia del mismo. La conciencia nos permite el contacto que propicia la noción a partir de la cual usamos las palabras que hemos aprendido. Así, la primera opción, la que sostenía que la noción era primero que la palabra, no era del todo incorrecta, a pesar de aparecer como la más simple. Referidos a la experiencia únicamente personal, ¿acaso alguno de nosotros saludó al médico (o la persona que haya sido) que nos recibió al nacer? Está claro que no, puesto que no había palabras conocidas previamente a la noción de que algo pasaba; probablemente por eso no recordamos tal evento. No obstante, no podemos sostener que en todos los casos se requieren las palabras antes de tener nociones, de ser así jamás hubiésemos captado que la sonrisa de nuestra madre, aun sin hablar, mostraba aceptación. Tampoco es lo mismo tener conciencia

que tener nociones, pues podemos ser conscientes o no de las nociones, o tener o no noción de nuestra conciencia.

Finalmente, si dejamos de lado las seis alternativas referidas anteriormente podemos distinguir que existen procesos voluntarios en los que definimos de manera decidida la manera en que llamamos a lo que conocemos. La cuestión es que aun en los supuestos procesos conscientes o decididos nos sigue influyendo la antecedente determinación lingüística de las cosas a través de lo que hemos aprendido. Nos adaptamos a unas palabras cuyo significado suponemos similar a lo que imaginamos que queremos decir. La cuestión es más compleja si reconocemos que incluso las palabras pueden ser polisémicas. Imaginemos el aparente caos que se generaría si empezamos todos a llamar "abajo" lo que está "arriba" o "pequeño" lo que es "grande" o "bueno" lo que es "malo" (es más usual de lo que creemos); aunque nos supeditemos al lenguaje éste es siempre una referencia contextual. Por ejemplo, si bien es más grande la montaña Makalu que la montaña Manaslu (ambas en el Himalaya), también es cierto que Makalu es más pequeña que el Everest. Pues bien, ¿es Makalu grande o pequeña como montaña? Depende. Ciertamente el Everest es la montaña más grande si seguimos el parámetro de medirla desde el nivel del mar, pero si consideramos la longitud de la montaña Mauna Kea en Hawái, partiendo desde el suelo oceánico, ésta sería más "grande".

Como se ve, los adjetivos requieren de una contraparte y un parámetro de comparación para tener sentido, por eso es que no podríamos concebir el "arriba" sin el "abajo", ni el "dentro" sin el "fuera"; si seguimos estas últimas referencias, ¿qué podríamos responder sobre si estamos fuera o dentro nuestro? Por ejemplo, ¿estás ahora fuera de tu casa o dentro? Si estás dentro de tu casa, de cualquier manera estás fuera de la mía, ¿no es así? Si acaso te encuentras afuera de tu casa, estás de cualquier modo "dentro" del país. Estás fuera de un país pero dentro de otro. ¿Puedes estar fuera del mundo? ¿Fuera del cuerpo? ¿Dentro de otra persona? ¿Dentro de una roca? Al mismo tiempo dentro y fuera, al mismo tiempo ambas y ninguna. Lo mismo con respecto a la bondad y la maldad o toda

la serie de dicotomías que nos hemos planteado intentando entender un poco. Como vemos, las referencias lingüísticas están siempre supeditadas a un contexto.

Lo anterior no sólo sucede en lo que se refiere a los adjetivos sino también a los nombres propios; por ejemplo, de nuevo en referencia al Everest, aunque es llamado Sagarmatha en Nepal o Chomolungma en China, se lo ubica en Occidente con el nombre que se le ha puesto a propósito del británico George Everest. Si nos preguntamos por una palabra para descifrar esa montaña podríamos tener las tres o ninguna; la montaña *es* algo que no admite una palabra en forma total, aunque aquí mismo ha sido obvio que la he tenido que llamar "montaña". Las palabras son invención, fina ficción. Se ha dicho mucho que es el lenguaje lo que nos humaniza, pero tendríamos que preguntarlo otra vez.

Ahora bien, en el mundo académico resulta fundamental el uso de un lenguaje. La indagación crítica consiste en interpretaciones y reinterpretaciones de las cosas que vemos. El sostén de toda interpretación son los significados en cuya base están los conceptos que no existirían sin palabras. Por ello, la comunicación es una ineludible cuestión social e incluso al relacionarnos necesitamos comprender lo que queremos decir (sería recomendable) para luego buscar el modo de decirlo a través de códigos y símbolos. Pero no todo es comunicable y no todo es académico.

Lo estrictamente empírico se encuentra asociado a la conciencia refleja, a la noción. El significado primigenio, aun sin palabras, que un bebé tiene del fuego será modificado cuando pase de ser "algo brillante" a ser "algo que quema"; su significado puede o no tener palabras pero aun antes de ellas la experiencia de quemarse es una noción. Tal bebé podría decir "ay" cada vez que ve el fuego; ese "ay" es ya su representación fonética del fuego y, en este caso, la noción habría llegado primero que la palabra. Si luego este bebé protagónico atina a decir "fuelo" y luego "fuego", en la medida en que ése es el nombre que escucha que hemos dado a aquello que le quema, logra usar palabras. Así como él, hemos adaptado nuestras nociones a la distorsión colectiva. Si somos conscientes de tal proceso adquirimos una conciencia reflexiva de sí misma.

De tal modo, si lo que estoy por conocer no son ideas o cosas que están externas a mí, sino yo mismo, tendré que buscar entre los significados existentes una manera de percibirme. Aun sin la existencia de otro frente a mí no puedo evadir la conciencia colectiva mediante el uso del lenguaje, significados o códigos desde los cuales me defino.

La manera en que yo mismo me observo, incluso sin la presencia de ningún humano a millas a la redonda, no está exenta de la cuestión social y de la serie casi interminable de conceptos e ideas que sirven como parámetros de autodefinición. En ese sentido, el autoconocimiento no es más que una maqueta, una etiqueta falsa con la que puedo ir por la vida suponiendo ingenuamente que sé quién soy. Del mismo modo, todo conocimiento que se tenga sobre cualquier cosa es ya de por sí una distorsión de la realidad. ¿Aun así buscamos la libertad? ¿Necesito de una mirada que me cosifique si ya de por sí lo ha hecho toda la cultura que he adoptado para conocer, criticar y suponer que sé algo? Probablemente la condena de la libertad consista más en suponer que debemos buscarla que en el hecho de poseerla en sí.

Ciertamente nadie tendría que forzarse a creer de manera definitiva en todos los significados que ha adoptado del exterior y que han condicionado sus nociones primigenias. Pero, del mismo modo, tampoco podemos forzar a nadie a que se incomunique totalmente o a que se quede en soledad con tales nociones, pues eso rompería su socialización y la exteriorización de su conocimiento del mundo.

Por otro lado, adoptar los significados existentes me vuelve parcialmente un "no yo". De ese modo, los significados de los otros no son correctos de por sí, son una etiqueta que no es nunca lo etiquetado. La existencia de otro y sus etiquetas jamás pueden justificar mi existencia porque sus palabras no son las mías. El problema radica también en que tampoco yo podría ser una justificación de mi propia existencia puesto que yo mismo soy un existente más que etiqueta las cosas y se etiqueta sí mismo. Mis propias palabras no son tampoco mías, ni siquiera el uso o acomodo que les doy; al escribir esto, por ejemplo, no creo que sea algo realmente mío, suceden espontáneamente varias conexiones de ideas y

conceptos generando una conexión casi simbiótica entre mi noción y las palabras, lo cual habla de mi programación cultural.

Si acaso hemos de decidir entre lo que es más nuestro de entre las nociones o las palabras (cuestión quizá más importante que la distinción sobre lo que sucede primero), primeramente tendremos que reconocer que las nociones son realmente más íntimas y que son, por sí mismas, intransferibles. Es deseable, al menos por momentos, regresar a las nociones y descatalogar nuestras percepciones, dejando de lado nuestra necesidad de control conceptual. No afirmo aquí que omitamos hablar y dejemos en desuso las palabras (de ser así no podría escribir este libro), la cuestión es asumir que las palabras no contienen nunca enteramente las nociones y que, incluso, las nociones no contienen la realidad.

Necesitamos comunicarnos y requerimos del lenguaje pero nos hemos acostumbrado a absolutizarlo dramáticamente. Por ello es oportuno considerar la liberación de lo lingüístico como una alternativa de comprensión del mundo, del otro y de nosotros mismos. Por siglos enteros hemos supuesto que nos humanizamos al categorizarlo todo para controlar nuestro saber. Hemos dejado de entender desde la óptica de la nada que está en todo. La nada es también una alternativa desde la cual se puede comprender el mundo, al otro o a uno mismo; el camino metalingüístico y transfenoménico es una opción laudable si captamos que, en ocasiones, la mejor manera de comprender algo es destrozarlo hasta que no exista.

La opción es regresar al espacio sin palabras, pues es ahí, en el silencio que nos envuelve, y al que queremos llenar de palabras impropias y distorsionantes, donde tenemos noción de lo que somos: una nada que anhela ser eco del gran Silencio de la Nada.

La nada y su audición en el silencio

Ha quedado claro que requerimos de las palabras para darnos a entender (o para desentendernos) con el otro. Pero las palabras son sólo uno de los medios posibles para explicarnos a nosotros mismos la realidad. El lenguaje es una herramienta necesaria para establecer conexiones con-

ceptuales entre dos o más ideas, ineludiblemente. En lo que respecta a la comprensión de algo más profundo, las palabras pueden ser innecesarias, incluso estorbosas.

Esto hace que ciertas experiencias difícilmente puedan ser compartidas pues sólo el individuo que las experimenta sabe lo que habría detrás de las palabras distorsionantes. Así, las palabras siguen siendo un modo privilegiado para comunicarnos a la vez que nos incomunicamos a través de ellas.

En lo que refiere a la palabra específica que facilita la escucha o sirve para escucharse a sí mismo, el hombre cuenta con el término "silencio". Ya había hecho referencia al espacio vacío estudiado por la física, al blanco en el mundo visual y al cero en lo que refiere a lo contable; a cada uno de esos aspectos se lo puede asociar con la nada. Ahora conviene referirme al silencio como la nada o ausencia de sonidos que posibilita que lo audible sea posible y que cualquier tono escuchable tenga su oyente.

El silencio es la mejor manera en que se nombra la nada,[268] una nada que no tiene nombre y que puede referirse como un espacio no auditivo. Poner cualquier nombre supone la objetivación de lo nombrado, la cosificación de aquello que al menos con un sonido podemos abarcar; pero la nada es inabarcable incluso en lo que respecta a su nombre. De tal modo, debemos reconocer que el título de "nada" es también erróneo al ser una manera de llamarla. Ciertamente es una palabra inadecuada, pero es necesaria para establecer aquello a lo que nos referimos cuando la usamos. De no ser así, sería inconcebible ubicar en qué momento se está hablando de eso que estoy llamando la nada. Por tanto, la nada no es la nada, no es el modo de nombrarla, no tiene nombre, al menos no uno conocido o expresable en las formas humanas; por ende, el silencio, quizás el gran Silencio, ése que es también inconcebible, sea la mejor manera de rendir tributo a *esa* Nada de la que intento, muy limitadamente –y seguro con torpeza–, hablar.

[268] Véase Max Colodro, *El silencio en la palabra. Aproximaciones a lo innombrable.*

El silencio que se permite, o cuando se logra "hacer silencio", nos remite a la actitud de no corromper el silencio con nuestra ingenua, perturbable y siempre mundana voz. El silencio es el modo en el que los místicos encontraban respuestas. Con esto me refiero a la usual expresión de "escuchar a Dios en el silencio". Muy propio es preguntarse si en ese silencio se escucha a alguien o si más bien se percibe la propia voz apesadumbrada en algún rincón de nuestro propio interior. ¿Cómo saber que se escucha a alguien-algo que no somos nosotros? La respuesta es simple; cuando suponemos que lo escuchado en el silencio nos lo ha dicho alguien omnipotente, únicamente mostramos nuestro deseo desesperado de Algo-Alguien mayor. Ya hemos dicho que hay nada y no deidades, por lo que no hay una voz posible que nos hable en el silencio; eso mismo sería romper el silencio.

No hay voces en el silencio, hay el silencio mismo, el eco del gran Silencio que habla al no hablar, que se expresa sin voz, que se hace escuchar sin sonido alguno. Posterior al silencio, cuando regresamos de un estado de concentración, terminamos por poner palabras a lo que hemos entendido; sin embargo, en caso de que así suceda, cualquier símbolo será nuestra construcción distorsionante del silencio. El hombre otorga palabras a lo innombrable y con ello logra nombrarlo mal. Sólo se oye el silencio no oyendo y cada individuo tiene una manera particular de no oír.

El silencio ha sido metaforizado como el modo de no expresión de algo;[269] en ese caso el símbolo no es idéntico al gran Silencio del que hablo aquí, sino que corresponde a la manera en que humanamente se interpreta el silencio, muchas veces como ausencia de voces que debieran hacerse oír. Por su parte, el gran Silencio está más reconocido en el Oriente[270] y representa un espacio de meditación que no ayuda a escuchar la voluntad de un Gran Parlante, sino a silenciar las voces personales y a adentrarse en el espectro máximo del silencio mismo.

[269] Véase José Carrillo y Lucrecia Méndez (comps.), *Voces del silencio. Literatura y testimonio en Centroamérica.*

[270] Véase Vicente Merlo, *La fascinación de Oriente. El silencio de la meditación y el espacio del corazón.*

El silencio rodea los sonidos, lo podemos ubicar en el espacio y en nuestro mundo; el silencio prevalece detrás de los sonidos y es lo que queda cuando los sonidos se van. El silencio es el fondo que siempre se encuentra presente, alterado o no considerado, nunca perturbado pero sí velado. El gran Silencio está en el silencio detrás de nuestros ruidos, del mismo modo que la Nada sujeta a la nada que está sobre y debajo del ser, a la vez que se mantiene cuando el ser ya no es. Los sonidos son emitidos por el ser, no por la nada; la nada irradia el silencio que promueve la existencia del sonido así como en la nada se contiene el ser.

No hay conciencia del hombre si no hay espacios de silencio, de acallamiento. Sólo rompiendo los tímpanos se puede escuchar. El hombre contemporáneo no sólo debe de entender el valor del silencio, sino encontrar el valor de representar el silencio consigo mismo como una forma de representar interiormente la absoluta forma de perfección que la nada es. El silencio nos penetra cuando lo hacemos y permitimos. Nosotros dejamos de hacer ruido y podemos promover el silencio. El gran Silencio es el Parlante tras el silencio hecho.

El silencio no sólo nos ayuda para el entendimiento de lo que somos, sino que también ofrece la alternativa de contactar al otro sin distorsionarlo con palabras. Disfrutar el silencio es regocijarse en la posibilidad de todo lo decible aún no dicho, de todo lo que está por manifestarse y que aún no se expresa. Puede contemplarse al otro desde el silencio, pero antes hay que callar las voces sobre el otro; el otro es más que las voces que le dirigimos. Observar a otro en el silencio es permitirle ser sin nombrarlo.

Para escuchar el silencio, igual que para contemplar la Nada, antes hay que liberarse de la cárcel del ser, tal como una paloma sale de una jaula escapándose para alzar sus alas en la oscuridad; del mismo modo, hemos de romper las cadenas de nuestras percepciones tangibles. Es preferible entender y asumir que los límites impuestos por el ser son una ilusión antes que resignarse a perder la ilusión vital (sostenida por la nada) debido a los límites. De cualquier manera, el silencio nos cubre y la oscuridad nos rodea con sus brazos invisibles haciendo de nuestra vida un suspiro que se funde entre el vacío y el sinsentido. Lo que está

en nuestras manos es el reconocimiento de la ficción de las posiciones unívocas; ése es uno de los pasos con los que podemos empezar.

La nada y la liberación de la univocidad

Luego de asumir que no hay posibilidad de una hermenéutica pura, que no estamos en posibilidad de la Verdad puesto que ésta *no es* accesible, y que el conocimiento es relacional, sólo queda por reconocer que no hay espacio oportuno para la univocidad. Aquí entenderemos por "unívoca" la postura desde la cual se cree que existe una única respuesta a las cuestiones de la vida o un solo modo correcto de solucionar algo determinado. La pretensión de univocidad es muy común en varios planos de lo ordinario de nuestra vida.

Por ejemplo, si analizamos lo que sucede en una consulta psicológica, lo más común que hemos de esperar de un paciente es que pregunte sobre si lo que está haciendo en su vida es lo correcto. Su supuesto es que hay un solo modo correcto de hacer las cosas y que si no utiliza ese modo específico actúa erróneamente. Del mismo modo se impone la postura unívoca cuando se afirma que los militantes de alguna religión se equivocan en sus creencias; tal juicio se hace sin la conciencia de que, al menos en cierto modo, todas las religiones están equivocadas. La univocidad conduce a mantenerse en la idea de que existe una única voz, un solo modo o una exclusiva manera de entender las cosas. La univocidad da paso abierto al maniqueísmo, es decir a la actitud de entender las cosas, el mundo, los hechos y las personas desde un parámetro dicotómico que obliga a elegir entre un extremo u otro considerando que uno de los dos es, además, el correcto.

La univocidad no permite contemplar la Nada. La ausencia de nuestra percepción espontánea provoca nuestras posturas unívocas. Contemplar la Nada nos abre a la perspectiva de que no hay univocidad posible fuera de ella. Es oportuno liberarse de las ideas de divinidad construidas por el hombre y que invitan a todo creyente a suponerse poseedor de la respuesta unívoca sobre la salvación o el sentido de vivir. Hay que liberarse

también de los sistemas morales univocistas, absolutistas y estructuradores de la vida, que reprimen y obstaculizan el pensamiento crítico y el análisis relacional. Del mismo modo, es necesario liberarse, por medio de la contemplación de la Nada, de las etiquetaciones permanentes sobre ciertos valores. Precisamente, la afirmación de los valores como cuestiones absolutas y universales representa un estorbo más, tal como se demuestra a continuación.

La nada y la liberación de lo divino construido en el ser

Es probable que una de las ideas más perjudiciales en la historia de la humanidad sea la idea de Dios. Ese concepto ha servido para dividir y justificar atrocidades, para permitir la aniquilación de los que no creen, destrozar bienes ajenos, justificar conquistas y destruir familias; a partir de esa idea se han desarrollado guerras, cruzadas, inquisiciones y muchos conflictos más; asimismo la creencia unívoca en la divinidad ha moralizado a familias enteras, genera culpa y autoritarismo, edifica dogmas y proselitismos manipuladores, enaltece la riqueza de unos cuantos y justifica la pobreza. La idea de Dios, cuando divide, promueve una serie de acontecimientos infaustos imposibles de no ver, a menos que se quiera seguir siendo ciego. La religión puede envenenarlo todo cuando promueve una idea univocista por excelencia: la del Ser absoluto. No hemos de enfrentarnos directamente aquí a esa idea pues ello supondría un trabajo específico que espero desarrollar en otra oportunidad. Bastará por ahora con señalar algunas cosas contra esta univocación.

La idea de Dios ha sido forjada por el hombre y es debido a ello que tiene los atributos del hombre. Al menos eso sucede en las concepciones divinas que están configuradas a partir del concepto del ser en Occidente, concretamente la del cristianismo. Lo anterior supone que el Dios de implicación antropomórfica tiene también comportamientos propios de lo humano, lo cual es insustentable. La intervención de tal Dios en la vida humana es poco deseable si consideramos que supone no sólo la pérdida de la libertad sino la esclavitud. Pues bien, la única manera de perder la libertad sin volverse esclavo es pensar en la nada más que en

Dios; al menos la nada, al no ser creadora, no supone una línea forzosa a seguir, además de que (por su carácter de nada) no tiene voluntad sobre el hombre. Es cierto que no podemos ser libres por el solo hecho de negar a Dios, pero al menos somos menos esclavos de tales ideas.

Dios, o cualquier cosa que se entienda como lo absoluto, no puede ser objeto de intelección, no hay forma de que sea conocido; en el caso contrario, el hombre tendría control sobre lo absoluto. La fe no es tal si se sustenta en racionalizaciones superfluas que indican qué es Dios, ni mucho menos quién es. La fe que puedo valorar es en todo caso la que supone asumirse sin Dios, sin la posibilidad de nombrarlo, sin la opción de conocerlo, sin la garantía de amarlo, sentirlo, tocarlo, verlo o seguirlo. La fe implica que únicamente se puede asumir que hay Algo que es pero que no es aún para nosotros. La fe auténtica incluye la aseveración de la nada en nuestras vidas, la desposesión de todo concepto y explicación subjetiva; en tal estado se logra dar paso a la contemplación de lo no contemplable.

No se puede hacer de la Deidad una figura atenta a nuestras peticiones, comedida ante nuestras necesidades o precariedades; no hay manera de asumir un Dios axiológico lleno de justicia cuando hay precariedades en el mundo y diversidad mal repartida de oportunidades. No es idóneo concebir un Dios que consienta voluntariamente tales categorías a menos que consintamos proferir una ofensa a la divinidad. Lo único que puede decirse de Dios es el silencio, el mismo en el que asumimos la nada de Dios, la Nada absoluta, la que redime al no explicar y al no ser entendida. Nos corresponde una nada que no suplica por arrepentimientos, que es y que deja que el hombre sea en ella; se trata de una nada que implica la pérdida de la libertad por la liberación, la sustitución de la razón por la sinrazón, la entrega del sentido por el sinsentido que devuelve el sentido entregado. La idea de la divinidad se deriva del intento humano por explicar la indescifrable nada; pero la nada no es algo relativo a la divinidad.

Las religiones constituyen esfuerzos vanos por controlar lo incontrolable en su afán de contestar preguntas que no lograrán ser respondidas unívocamente. Hemos fallado al intentar conocer lo absoluto desde

nuestra miseria al no haber palabras que atestigüen la grandeza de lo que se nos escapa. Tan ciegos somos que intentamos poseer lo absoluto y lo llamamos Dios, cuando en realidad ningún concepto de Dios es Dios debido a que si así fuera no podría ser nombrado. De tal modo, la palabra "Dios" es el nombre artístico que hemos puesto a la Nada en nuestro teatro del existir. No se puede limitar a ese tal Dios con un rol, con una actuación ficticia y contradictoria en sí misma. Dios es el principal estorbo para entenderlo. Dios es sólo la mancha humana vanamente postrada en las periferias de lo absoluto. Ojalá existiera un Dios para que nos librara de sí mismo.

No entender a Dios es el primer paso para entenderlo. No se requiere de intérpretes ni de buenas voluntades que lleguen a lejanos y recónditos sitios de misión o transmitan desde los púlpitos más concurridos la explicación de lo que es Dios. Nadie tiene el derecho de explicar a Dios, ni de hablar de Él o de Eso. No hay alguien que esté "llamado", no hay vocaciones; lo que hay es un egoísmo bárbaro, un deseo inefable de distinguirse, de sacralizarse, de ubicarse como elegidos; pero todo esto contiene una soberbia implícita, atrae vanagloria y obsesión por poseer una aureola que otros no pueden. Al final, la religión univocista ha sido también una forma de elitismo, ha separado al mundo entre buenos y pecadores, entre elegidos y perdidos, entre escorias sucias y denigrantes jerarcas, entre Dios y el Anti-Dios. Lo unívoco lleva a conceder en nuestra mente la idea de los contrarios.

Obviamente muchas personas no estarán de acuerdo con estas afirmaciones, sobre todo si han construido un sostén para su propia vida en lo contrario a las mismas. El ser humano se vale de ficciones para poder encontrar respuestas, pero más vale reconocer que las respuestas son sólo una ficción humana. Dios es la respuesta humana ante la aflicción de un mundo que entendemos caótico y sin sentido, que se presenta desagradable a nuestros anhelos de armonía. Si la armonía no se encuentra en la Tierra es natural intentar encontrarla en otra dimensión, crearnos un cielo que, muy al estilo del platónico mundo de las ideas, está exento de nuestra suciedad corporal. Es momento de despertar. Aunque haya sido divertido soñar un poco, no es óptimo pasar la vida soñando. Es

mejor soñar que no soñar, pero soñar con límite. No es recomendable transcurrir la vida dormido, a todos nos ha de llegar el momento de contactar a nuestra propia nada y quizá comencemos a despertar; o puede ser que perdamos la oportunidad de abrir los ojos y entonces nunca nos habremos dado cuenta.

Se podrá discutir, con un afán innecesario, que si estoy enfrentando los univocismos absolutistas, entonces debería comenzar por enfrentar el aparente univocismo que la nada que propongo implica. Suponerlo así es suponerlo mal. La nada no es un principio univocista; al contrario, permite la diferencia de cada ente y de todo lo que es. La nada es *algo* distinto al ser, es lo que permite que todo ser *sea* y que, además, *sea como es*. La nada no es obstructiva sino que, por ser el principio de realización de todo lo que es, facilita que todo fructifique. La nada es el silencio que toma el sonido, el vacío que llena, el cero del que comienzan a surgir las unidades, la contenedora del ser. No hay univocismo posible desde esta perspectiva. Aun Dios mismo, cualquier cosa que eso sea, es posterior a la nada, o bien la es. En tal caso habríamos de llamarla como tal, evitando así los supuestos y las deformaciones. Ciertamente no poseo más que la nada y en ello se tiene todo.

No he enfrentado ni contradicho, en estas líneas, la real posibilidad humana de una vida espiritual o de cimentar una fe en lo innombrable. Lo que he dicho es que lo que más estorba para ser una persona que vive a profundidad su entidad humana son las imágenes y representaciones así como los fanatismos unívocos, los dogmatismos y los autoritarismos que consecuentemente se forjan.

No es éste tampoco un nuevo o antiguo modelo de ateísmo. Ser ateo supone centrarse por completo en la negación de Dios, pero eso no es lo que estoy haciendo aquí; más que una negación de Dios lo que hago primariamente es la afirmación de la nada. No se trata de una *ateología*,[271] ni propongo una contraparte al teísmo, o un nihilismo tradicional, sino la valoración abierta, oportuna, humana y vivificadora de la nada. Es cierto que he hecho alusión a la ilusión que se tiene de Dios,

[271] Véase Michel Onfray, *Tratado de ateología*.

pero no es con la intención de afianzar la ciencia como lo hace Richard Dawkins,[272] puesto que eso mismo es un univocismo racionalista que abordaré más adelante. No se implica tampoco una posición intermedia a la manera de un ateísmo con alma,[273] puesto que, aunque comparto algunas ideas de Comte-Sponville, considero que la creencia en la nada no es una forma de reafirmar el alma que, asumo, no es posible. Estoy más ligado al ateísmo religioso[274] de Pannikar, siempre y cuando aceptemos que la afirmación de la nada constituye una relación con ella (o el reconocimiento de esa relación innegable); en tal sentido, se trata de volver a ligar al hombre con la nada y no con la idea de Dios.

Lo que aquí propongo es una forma de nihilismo con implicaciones espirituales, pero no estrictamente religiosas en el sentido de lo institucional. No se trata de decir que "Dios no es bueno",[275] sino que Dios no es. Y como no es, *es* la Nada. Y si Dios es la Nada entonces tendríamos que escuchar el Silencio de Dios, percibir su ausencia, encandilarnos con su oscuridad, llenarnos de su vacío. Dios, como la Nada, está tan cerca que se siente lejano, tan ajeno que se asume propio. Hemos de caer muy alto para poder superar nuestras ideas de Dios o hundir las divinas deformaciones para redimirnos por fin y entrar al mundo inmundo de la certeza ambigua. Cayendo podemos volar, despidámonos de nuestras figuraciones de Dios para dar la bienvenida a lo absoluto de la Nada.

La nada y la liberación de la moral unívoca

Vivir con ética no implica la aceptación ciega de las reglas morales forjadas en las normas de carácter colectivo vigentes del contexto. La ética, no como sustantivo sino como ejercicio, requiere una habilidad prác-

[272] Véase Richard Dawkins, *Destejiendo el arco iris. Ciencia, ilusión, y el deseo de asombro.*

[273] Véase André Comte-Sponville, *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*.

[274] Véase Raimon Panikkar, *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*.

[275] Véase Christopher Hitchens, *Dios no es bueno*.

tica; de tal modo, el ejercicio ético personal es una alternativa propicia siempre y cuando haya acontecido el reconocimiento de la nada. Debe notarse que cuando se universalizan los valores morales se los vuelve una representación que no incluye la flexibilidad que todas las reglas deben contener.

Para adentrarnos en este problema conviene referir a Aristóteles, quien define claramente la imposibilidad de un Bien Universal y de los patrones morales descontextualizados. Eso, el contexto, debido a que la nada posibilita los cambios y hace de cada circunstancia un esquema distinto desde el cual se evalúan los actos, es un elemento básico para argumentar a favor de una ética relacional o contextualizada. Debido a que lo único atemporal es la nada, las ideas morales tienen su territorio de aplicación y su caducidad específica. La movilidad implica el cambio en aquel que evalúa las reglas morales volviéndolo un moralizador dinámico; de tal modo, las reglas morales no son atemporales o unívocas.

Aunque son claras las influencias socrático-platónicas en sus libros sobre ética, Aristóteles no coincide con Sócrates en la idea de que la virtud es un saber, ni con Platón en la idea de que el bien es algo que antecede al individuo. Desde los primeros libros de su juventud, Aristóteles menciona que "la felicidad de la vida es más digna que las virtudes particulares, pues la vida buena y noble es la meta".[276] Tenía claro que, aunque se busque el bien, la valoración de tal no es la misma en todo momento y circunstancia puesto que "el valor de las virtudes depende de circunstancias externas".[277] El estagirita destaca además, como cuestión fundamental, la importancia del significado de la situación electiva, la decisión voluntaria y el juicio correcto.[278]

En la *Retórica*, Aristóteles también alude a la ética. Menciona que lo bueno tiene que generar un gozo particular, por lo que obrar bien supondría un alivio, de tal modo que "bueno es lo que merece ser escogido por razón de sí mismo, o lo que, siendo bueno, proporciona gozo porque es

[276] Aristóteles, *Tópicos*, III 2, 117a 121.
[277] *Ibid.*, III 2, 119a 126.
[278] Véase *ibid.*, VI.

bueno".[279] La intención aristotélica consiste en proponer una ética que debe vivirse en lo real, en los acontecimientos de cada día, puesto que el bien debe transformarse en hechos o corre el riesgo de quedar disminuido a un discurso.[280] Por tanto, el fin de todos los hombres es el bienestar y la felicidad de la vida. Ese bien tiene que ser "un bien de la naturaleza".[281]

A diferencia de Platón, el filósofo del perípato no se limita a considerar la razón por sí misma como virtuosa, pues una cosa es conocer el bien y otra actuarlo o realizarlo. Si con Sócrates se había reconocido que la maldad podría consistir en la ignorancia, con Aristóteles se abre la puerta a la posibilidad de una maldad no ignorante; él entendió que se puede conocer lo que se debe hacer y sin embargo no hacerlo. En ello no cabría la ignorancia sino la voluntad de hacer algo contrario a lo que dicta la razón misma.

Lo anterior nos remite a la importancia de la voluntad. Para Aristóteles hay actos voluntarios y actos involuntarios. Con los primeros se refiere a los espontáneos, suponiendo que es más propio de uno mismo lo que surge de forma reactiva; sin embargo, según Reale, tales ideas de actos voluntarios "no coinciden con nuestras ideas modernas de voluntariedad"[282] puesto que la inmediata espontaneidad no incluye el acto de deliberación y elección deliberada que presuponemos actualmente como fundamento de la voluntad. Aristóteles separa estos conceptos y afirma que la voluntad y la deliberación no son equivalentes puesto que la voluntad se centra en los fines y la deliberación en los medios.

Sin embargo, como no es posible considerar el fin de una acción sin la elección que lleva a verlo como fin, entonces la voluntad y la deliberación están de alguna manera interrelacionadas. Más aún, si la voluntad del fin depende de la deliberación, entonces "lo que se quiere, no se quiere por su naturaleza, sino conforme a lo que le parece a cada uno; y,

[279] Aristóteles, *Retórica*, I 9, 1366a 33.
[280] *Ibid.*, I 1, 1354a 7.
[281] *Ibid.*, I 9,1366a 38.
[282] Giovanni Reale, *Introducción a Aristóteles*, p. 109.

puesto que a unos les parece una cosa y a otros otra, si fuese así, lo que se quiere se referiría al mismo tiempo a cosas contrarias".[283]

La virtud depende del acto, el acto de la elección, la elección de la volición y ésta de la deliberación que, a su vez, está supeditada a la percepción cambiante; desde esta perspectiva, nadie podría ser bueno o malo puesto que eso dependería más de las circunstancias que condicionan la percepción que de la voluntad del hombre que percibe. Ahora bien, si la bondad o la maldad son un asunto circunstancial entonces no pueden ser una cuestión deliberativa puesto que incluso la deliberación se sujeta a valoraciones que están asociadas a eventualidades y causalidades indeterminadas.

Aristóteles no sale reinante de esta aporía. Piensa, sin embargo, que nuestras equivocaciones en la concepción del bien tienen que ver con que, en efecto, no somos buenos; es decir, si soy bueno observaré la bondad, sino no. Pero ¿cómo puedo ser bueno y *a priori* escoger lo bueno? ¿Dónde se inicia tal círculo? El estagirita no compartió la afirmación socrática consistente en que una mala actuación se debía a la ignorancia e intentó responsabilizar al hombre de sus decisiones, quizá perdiendo de vista que no es suficiente con razonar para llegar a las mismas conclusiones. No basta ser racional para optar por lo bueno, ni basta ser bueno para razonar conforme a lo bueno; lo bueno y lo malo no responden a un bien universal y absoluto, por más que se busque encajonar forzadamente la metafísica como fuente de la que deriva la ética. Es todo lo contrario: puesto que no hay un Bien absoluto ni Deidad alguna, las nociones sobre lo bueno dependen de los aprendizajes; por tanto, no son configurados metafísicamente sino culturalmente.

De esta forma, todo responde al caos aparente, a una muy posible causalidad que escapa a nuestra percepción y comprensión, a las innumerables conexiones que en nuestra vida nos llevan a elegir (quizá racionalmente, pero no unívocamente) una conducta. Aristóteles no responde a la cuestión sobre qué es lo que genera la voluntad y por ello deja la puerta abierta a la influencia de la causalidad caótica que en esta ocasión propongo.

[283] Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, III 7,1113a 21-23.

La estructura de la acción ética supone, para Aristóteles, un proceso que en general es el siguiente: *1)* la razón intuitiva capta algo como un bien;[284] *2)* entra en acción la facultad apetitiva y transforma el juicio anterior en un deseo-objeto,[285] es decir, se desea el bien captado que uno debe conquistar; *3)* la razón ordena[286] y si uno toma en cuenta esta orden llega la voluntad y toma la decisión de que tal objeto deseado es un fin; *4)* se buscan los medios para lograr obtener tal fin y esto corresponde de nuevo a la razón práctica; *5)* se corrobora que tal acto es adecuado en las circunstancias en las que uno se encuentra.[287]

En concreto: se capta un bien, se vuelve un deseo, se hace un deseo concreto para mí aquí y ahora, busco cómo obtenerlo y corroboro su conveniencia en las circunstancias actuales y en relación a los medios con los que cuento. La pregunta que queda abierta es: ¿cómo saber que es correcto el juicio inicial sobre lo que es un bien? Hoy sabríamos que nuestra comprensión de las cosas se debe a una cosmovisión específica que se forja a través de los aprendizajes de la vida, lo cual condiciona nuestra perspectiva ante la realidad. Ahora bien, lo único que permite tomar conciencia o asumir tales influencias con la intención de no ser sometido a ese proceso es que el hombre sea comprensivo y adiestrado por la experiencia y la meditación filosófica, tal como propuso Aristóteles. En concreto, la mirada despierta del hombre juicioso sobre sus propias concepciones de lo bueno es la única forma que tiene de estar seguro de que lo que elige es lo correcto. Tal cualidad representa una capacidad metaética caracterizada por la elaboración de un juicio hermenéutico sobre la propia hermenéutica.

Cabe señalar la pertinencia de una voluntad dialéctica que, al igual que los silogismos dialécticos,[288] constituye el sustento de toda elección al partir de posibilidades entrelazadas. Así, el trozo de libertad corres-

[284] Véase *ibid.*, III 7, 1114a 32.
[285] Véase *ibid.*, III 7, 1113a 24.
[286] Véase *ibid.*, VI 11, 1143a 8-10.
[287] Véase *ibid.*, II 5, 1106b 21.
[288] Véase Giovanni Reale, *op. cit.*, p. 138.

pondiente es una libertad dialéctica, un albedrio dialéctico. ¿Con qué nos relacionamos cuando valoramos los bienes por los que suponemos que se obtiene la felicidad? Sin duda con lo social, con la amplia posibilidad multifactorial que ello supone. Uno de los grandes problemas del hombre contemporáneo es que se ha olvidado de que puede elegir. Que el hombre pueda elegir no supone que se autodefine en forma absoluta sino sólo que hay una porción de su accionar que puede ser delimitada desde los parámetros más íntimos con los que cuenta. Eso mismo supone un trabajo introspectivo cuya realización no es muy común; a pesar de que se cree soberbiamente que elegimos con libertad absoluta, es usual que se reaccione servilmente a las valoraciones establecidas que se absorben del entorno. El espejo se ha vuelto invisible. Somos tremendamente morales y cada vez menos éticos. No discernimos desde la propia intimidad y sólo nos aferramos, cobardemente, a las valoraciones univocistas del entorno.

La nada y la liberación respecto de las valoraciones unívocas

Sólo es cognoscible lo contingente y todo lo contingente es modificable. De esto se deriva que el objeto de nuestro conocimiento tiene una modificación constante. En lo que respecta a las valoraciones, es decir, las connotaciones específicas sobre el estatus moral de un acto, persona o situación, no es posible establecer aseveraciones unívocas; lo más propicio, antes de hacer cualquier juicio, es reconocer que nuestras apreciaciones son individuales, propias de un momento particular y derivadas de la información y conceptos asociados con los que contamos. Este reconocimiento prudente dista mucho de las afirmaciones radicales que se suelen escuchar ordinariamente y que nadie está exento de hacer.

Como la nada es la contenedora del mundo todo lo que ahí sucede es modificable. Ya he dicho que las consideraciones sobre lo externo se hacen siempre desde un enfoque relacional; de tal modo, lo que genera la distinción entre nuestras percepciones es la manera en que estamos relacionados con las cosas y el modo de posicionarnos ante la vida y las

circunstancias. Este cambio es el que modifica nuestra perspectiva y el juicio consecuente.

Todos los humanos hacemos valoraciones pero no podemos dar una categorización general a nuestros juicios individuales, los cuales son finitos, relativos, contingentes, equívocos, caóticos y parciales. Ningún individuo es capaz de elaborar una valoración infinita, independiente, unívoca, completamente armónica e imparcial en su totalidad; como seres humanos, somos lo contrario de todo ello. Nuestros juicios no escapan de un esquema de percepciones, lo cual supone la imposibilidad de realizar afirmaciones universalistas que pretendan situarse fuera de toda estructura o que no sean propicias para la alteración.

De esta manera, como el humano es también algo temporal, sus afirmaciones poseen caducidad con respecto al tiempo futuro y son relativas en relación al tiempo presente, limitadas, confinadas al fracaso, a la equivocación y a la tendencia manipuladora de nuestro ente interpretador. En ese sentido, es irónico que en ocasiones supongamos que las valoraciones que otros hacen de nosotros tienen implícita la Verdad; ya he dicho que lo verdadero es una valoración más. Tienen mucho peso las promesas, los juramentos y las afirmaciones categóricas a pesar de que son y existen únicamente para posibilitar la facultad de transgredirlas. Tal transgresión, cuando sucede, no supone nada extraordinario o que no haya acontecido antes. El cambio es lo único que permanece. Aun cuando una promesa se ha hecho con afecto es posible que se cumpla con la única intención de evitar la culpa; incluso el perpetuo cumplimiento de una promesa no supone la igualdad y constancia de ánimo en su cumplimiento.

Importa poco el hecho de que algunas valoraciones se mantengan de por vida. Puede que un individuo sea suficientemente valiente como para cambiar sus creencias, pero esto no garantiza que tenga la capacidad para sostener una duda vigorosa; la buena intención no siempre está acompañada de análisis crítico, de apertura o desapego. Pueden mantenerse las creencias, los enfoques de juicio y las valoraciones durante toda la vida sin que esto incluya una postura unívoca o cerrada. La pereza del cuestionamiento dirige a que se encuentren motivos para justificar

la pasividad; tal como afirma Watzlawick, "en el marco de una realidad generada, todo comportamiento es una prueba ulterior".[289] Pongamos el ejemplo de un individuo que tiene la idea de que su vecino es una mala persona y una tarde lo ve estacionando un auto nuevo frente a su casa; es probable que suponga que lo hace con la única intención de presumirlo frente a él. Si después el vecino no trae más ese auto el individuo podrá pensar: "oh, bueno, no le alcanzó el dinero para pagarlo, pero lo intentó sólo para hacerme sentir inferior", lo cual resulta ridículo para nosotros. No obstante, como la persona tiene esa construcción representativa elabora tal ficción juzgando acríticamente, sin la suficiente duda hacia su propio pensar. Esto puede mantenerse por mucho tiempo y sucede con más frecuencia de lo que creemos.

Pensemos en los problemas familiares que son causados por valoraciones que no cambian por años, en las ofensas jamás perdonadas que suponen una exagerada intención en el ofensor, en las disculpas no ofrecidas bajo el esquema de que el otro merecía lo que recibió y así, unas tras otras, podríamos desparramar situaciones similares. En todos estos hechos se olvida la presencia de la nada, la posibilidad de que las cosas no sean como las vemos o de que la conciencia se confunde con la inconsciencia. Las anteriores son cuestiones fundamentales que nos capacitan para ver lo no visto o, al menos, para reconocer que no se ha visto todo.

Todas nuestras valoraciones responden a supuestos que son esquemas, enfoques o modos tendenciosos de valorar. No es posible escapar de dichos modos de percepción, negarlos sería como afirmar que simplemente no se ha hecho nunca ningún juicio, lo cual es insensato. No se trata de evitar los esquemas interpretativos desde los cuales brotan los juicios valorativos; se trata de afirmar que tales juicios pueden ser negados y que, si deseamos avanzar un poco más, podemos ser los primeros en objetar nuestros propios juicios, buscarles la parte débil y asumir honestamente que podríamos, con la suficiente evidencia, romper nuestros propios esquemas. Al final, el esquema último y mejor logrado que habría de

[289] Paul Watzlawick, *op. cit.*, p. 62.

hacerse reinar en nuestras concepciones es la evidencia de la nada en ellas mismas.

Reconozco que mi propia valoración de la nada constituye un esquema interpretativo desde el cual afirmo todo lo que he dicho en las páginas anteriores, pero si bien ubico el amplio límite de estas elucubraciones también afirmo que el esquema occidental precedente, centrado en el ser, no ha traído sólo bondades. Todo esquema limitado termina por desecharse para dar lugar a otro esquema limitado; no debemos enfrentar el límite, sino concentrarnos en la forma en que el nuevo esquema (y su límite implicado) se afianza o se combina con nuestros propios límites.

Es obvio que no hay manera de que exista un esquema de interpretación perfecto si éste ha nacido de una mente imperfecta. Un sistema de pensamiento imperfecto es el que se espera de una mente imperfecta, pero si tal logra ser capaz de asumir su imperfección podrá desvincularse y superar otros esquemas imperfectos que aún no se asumen así. Cuando un esquema de pensamiento sucumbe ante otro se valida la predicción de su cambio así como la imperfección de ambos. Seguramente habrá una propuesta que desbanque mi esquema de la nada, lo cual mostraría la firmeza de la posición antecedente que asumía su posible alteridad. En ese sentido, asumo como algo inevitable que tras la lectura de este libro habrá quien suponga que la nada, como concepto y sistema de comprensión del mundo, es insuficiente. No tengo problema con eso, pues la nada es una de esas cosas que se afirma al negarla. Además, el valor de un libro radica en invitar a la generación de nuevas ideas. Las valoraciones son siempre humanas y, como humanas, jamás podrán ser unívocas.

Siendo así, menos culpable es quien afirma las valoraciones que el que las sigue sin discernirlas personalmente. Una función humana elemental es ejercer la capacidad de dudar; sin embargo, entre las valoraciones más incuestionadas están las que se asocian al orden y a los absolutismos.

La nada en la liberación del absolutismo controlador

En los siguientes apartados se expone una reflexión sobre las formas en que los esquemas que siguen un orden definido –y que se creen inamovibles– afectan al individuo en su búsqueda de un desarrollo personal auténtico desde la nada.

Se inicia con un abordaje sobre la educación como esquema de propiciación de univocismos y se señala la necesidad de entender las instituciones educativas desde una óptica más crítica, flexible y posibilitadora. Después, se prosigue con un análisis sobre los esquemas comunes de las organizaciones sociales y la forma en que una adecuada percepción de la causalidad que la nada supone en las organizaciones permitiría un pensamiento estratégico incluyente de las siempre presentes variables del caos. Posteriormente, se revisa la influencia del sistema familiar y los peligros que éste atrae al individuo cuando se arraigan esquemas univocistas y absolutistas. Se terminará con una reflexión sobre los univocismos presentes en algunas concepciones sobre el desarrollo humano en la psicología humanista.

La nada y la liberación de la educación como doctrina del orden

Suele suponerse con frecuencia que la eficacia del proceso educativo y los logros de una institución que se posiciona como agente transformador de la sociedad están acompañados de lo que se ha dado en llamar "educación de calidad". Tal concepto, junto con la dañina y pérfida idea de la "excelencia", constituye la línea temática de la que me ocuparé para mostrar que nuestras formas tradicionales de entender unificadamente el "deber ser" en el ámbito educativo utilizando el término de "calidad" o "excelencia" son falacias. Es fácil observar una debilitación del sentido en las instituciones educativas, las cuales han dado primordial importancia a la calidad cuantificable y han limitado la duda hacia el mismo sistema que las evalúa; sin embargo el renacer de la duda podría ser la pauta para un proceso redentor de su sentido.

La palabra "calidad" denota muchas concepciones, no hay una distinción específica que se aplique de manera universal. Existen tantos conceptos de calidad como visiones antropológicas; a su vez, existen tantas visiones antropológicas como condiciones socio-culturales e ideológicas que están en constante dialéctica entre sí mismas. Ante la pregunta sobre lo que es la calidad podríamos responder, con certeza medida, que "no es algo". Sin embargo, el término se utiliza en el léxico popular de manera común, y aunque no sea tangiblemente "algo" en sí mismo, el concepto sí ha logrado resonancia social; de tal modo, aunque no tenga un significado como tal –al igual que todas las palabras en sí–, se induce que significa "algo" en las mentes de los individuos. La pregunta por el significado individual de la calidad resulta difusa a menos que comprendamos la multiplicidad de respuestas implicadas.

Lo que sí puede anticiparse, de manera muy general, es que la calidad se concibe como la mayor adecuación posible a estándares y criterios de validez que son determinados por sujetos o entidades de amplio prestigio. Debe resultar explícita la alta jerarquía que ocupan, en la cosmovisión de algunos individuos, las costumbres, modas, teorías o discursos que impelen a una visión específica de progreso humano. Naturalmente, la concepción que se tenga sobre lo que es la calidad está sujeta a constructos o idearios socioculturales que suelen determinarse por espacios geográficos, contextuales y temporales. Ello implica que la indagación filosófica tiene por objeto, en buena medida, revisar si las "calidades" de las que se habla están edificadas en cuestiones de fondo o de forma. En este caso estamos delimitados por el conducto epistémico desde el cual se realiza la reflexión sobre la calidad, pues ello determina a qué aspectos de la supuesta calidad se los denominará de fondo o de forma.

Cuando hablamos de la calidad en la educación permanecemos dependientes a una configuración perceptiva; al utilizar la palabra "calidad" nos vemos inmersos en el problema de la interpretación del concepto. Hay tantas ideas de la "calidad educativa" como visiones antropológicas que implican un tipo ideal de egresado. La educación siempre tiene una intencionalidad que deviene en referente para sustentar el logro de su calidad. Está claro que la calidad puede ser encontrada en los procesos, pero usual-

mente se atiende a los resultados de tales procesos. Actualmente existe una amplia diversidad de visiones en lo que respecta a la calidad, todas dependientes de la importancia mayor o menor que sea otorgada a aspectos no siempre medibles como la acumulación de conocimientos, el desarrollo de habilidades o la vivencia de actitudes que se suponen deseables.

Contemporáneamente, en la mayoría de los países existen pruebas o métodos uniformes de evaluación que intentan medir la calidad de las escuelas, colegios o centros universitarios de una ciudad, de un país e incluso del mundo entero. Lo anterior sería adecuado si estos resultados fueran asumidos como una referencia comparativa centrada en criterios específicos, parciales y flexibles. El problema es que tales "mediciones" han sido adoptadas como evidencias absolutistas e inobjetables que cuantifican, ingenuamente, todo lo que un centro educativo tiene u ofrece. Las constantes cuantificaciones a las que son expuestas las instituciones educativas las vuelven propensas a vivir de la apariencia y buscar la simulación; en tal contexto no es importante tener calidad sino aparecer y ser mostradas como instituciones de calidad. Un par de ojos verdaderamente críticos saben leer este tipo de cuestiones y relativizarlas. Lo anterior no supone que se reste importancia a las evaluaciones periódicas, pero está claro que tal importancia es menor que la atribuida.

¿De qué manera podemos reconocer mejoras en una institución educativa? ¿Con cuál palabra podríamos definir lo que encontremos? ¿Calidad o excelencia? Me parece que ninguna. Tanto una como la otra son etiquetas tranquilizadoras que evitan la duda.

Imaginemos que la calidad es una especie de droga y que nuestro país es un pequeño pueblo en el que los encargados de los sistemas educativos son responsables de vender la droga llamada "calidad" (la cual recibieron antes de otros países); supongamos que los profesores de las instituciones educativas han sido convencidos (con cursos de capacitación) de que desean esa droga y que deben hacer cualquier cosa por obtenerla, de modo que venden sus más íntimos ideales, sacrifican el tiempo de ocio o de convivencia con sus hijos, compiten despiadadamente por los reconocimientos y dejan de lado lo que más los humaniza: su capacidad de dudar. Los docentes terminan por ofrecer lo que tienen a cambio de creer

en la importancia de "educar" a sus alumnos (aunque ellos no quieran), el sistema los convence de dirigirlos a esta droga (la calidad), las familias y la comunidad los juzgarán de acuerdo con la medida en que logren drogarse de excelencia. La calidad y la excelencia son conceptos amables que se aplican en donde sea y logran ser transmitidos acríticamente a toda la nación, de lo cual deriva la continua obsesión por medirse y compararse individual y globalmente. Bajo estos supuestos nos manejamos y, debido a que unánimemente se anhela lograr lo que dicte una idea absolutizada de calidad, nos preguntamos con torpeza qué castigo merece la osadía de no aspirar a "lo mejor".

Suponemos que todas las personas que intentan pensar distintamente a nuestros estándares de calidad tendrían que ser obligadas a adecuarse a éstos, pretendemos juzgarlos como si estuviesen equivocados. ¿Cómo es posible que exista un humano que no desee drogarse de calidad? La cuestión es que queremos que los otros se adapten a nuestros esquemas de lo que es la calidad dejando de lado las consideraciones locales de lo que la calidad significa.

Descartes reconoció que lo único de lo que no es posible dudar es de la duda misma.[290] Dudo que la calidad, a pesar de los esfuerzos por medirla parcialmente, sea un parámetro óptimo para una educación que promueva la incertidumbre. ¿De qué sirve leer si hemos perdido la capacidad de dudar y aprendemos sumisamente conceptos ajenos que nos manipulan? ¿De qué sirve escribir si sólo copiamos lo que leemos? ¿Para qué conocer de números, restas y sumas si con ellos aprendemos a hacer fraudes o a aprovecharnos de otros? Poco de lo que enseñemos servirá, a menos que enseñemos a dudar.

No afirmo que no deba ilusionarnos tener mejores instituciones educativas, lo que digo es que los estándares con los que medimos su supuesta calidad han sido demasiado centrados en apariencias o simulaciones. Más allá de la calidad que una institución educativa represente, lo fundamental es que los estudiantes posean, adquieran, desarrollen o gesten en sí mismos la capacidad de dudar. En tal sentido, la calidad de

[290] Véase René Descartes, *Discurso del método*.

un pensamiento alude a su forma de reconocer la posibilidad de alternativas aún no vistas. Obviamente, cuando esto se logra se realiza una contemplación de la nada.

La duda sustentada es la muestra más evidente de que existe el criterio personal. Si existe un criterio se podrá definir lo que se desea en la vida, lo cual genera compromiso, propicia un sentido e implica una búsqueda congruente. Solamente reflexionando será posible enseñar a reflexionar, tal como a través de la duda se logra enseñar a dudar. Se requiere posibilitar la duda sobre si la educación supone adaptación o transformación social; esta duda favorece la creatividad. ¿Estamos realmente dispuestos para dudar de que lo que hacemos y pensamos como sociedad es lo que debemos hacer y pensar? ¿Nos permitimos los profesores y formadores la pregunta sobre si lo que creemos es algo con sentido? ¿O cobardemente preferimos acomodarnos en el rol de directrices y críticos pasivos de la humanidad?

El ejercicio filosófico posibilita el "fondo" de la labor educativa que está constantemente atormentada por cuestiones de forma. La pedagogía no deja de ser un depósito de procedimientos sin sentido hasta que es sustentada por una labor filosófica. El problema es que se quiera observar en tales contenidos vacíos la tan deseada calidad cuantificable que antecede a la torpe tranquilidad de las instituciones educativas. Es tiempo de quitarnos el maquillaje academicista, de no escondernos en las formas aparentes de la calidad; es momento de mostrar que no existe lucha mejor y más competida que la que se hace contra uno mismo. Es cierto que el sistema educativo puede coadyuvar a la mejora de los países, pero no a través de cualquier educación sino sólo por mediación de una educación liberadora, no alienante, sustentada en un sistema de comprensión del mundo que, desde la nada, asuma con firmeza al ser.

La nada, el conflicto y la cooperación en las organizaciones

Herbert Simon estudió profundamente la estructura básica de la ciencia económica y la denominó "ciencia de la elección", notando así su relación implícita con el proceso psicológico de la toma de decisiones. Se-

gún Simon,[291] la hipótesis básica de la economía neoclásica, consistente en que los agentes tienden a maximizar los resultados de sus comportamientos, es muy limitada. En la práctica, ningún ser humano está continuamente buscando la solución óptima. Aunque se deseara hacerlo, el coste de informarse sobre todas las alternativas y la incertidumbre sobre el futuro lo harían imposible.

Desde esta perspectiva, las personas intentan encontrar una mínima satisfacción, es decir, tratan de alcanzar ciertos niveles de éxito para después, poco a poco, ir ajustando esa solución. Simon denominó "racionalidad limitada" a esta estructura de pensamiento y sugirió una aproximación alternativa al proceso de toma de decisiones desde las teorías psicológicas de la percepción y la cognición.

El conflicto es algo inherente a la interacción social debido a que las soluciones que encontramos son siempre falibles y pueden no coincidir con las soluciones de otros. Ahora bien, si el conflicto es algo implícito e inevitable no tendría que tomarse en sí mismo como un problema, sino como un indicador de que algo debe hacerse para obtener los resultados deseados. Es decir, el conflicto no es indicio de que algo va mal, sino sólo de que, de acuerdo a los objetivos planteados, lo que está sucediendo no nos permitiría ser eficientes.

La inevitabilidad de la racionalidad limitada es el principal impedimento de la eficiencia o la optimización; no pueden conocerse todas las consecuencias asociadas a las alternativas de una decisión y tampoco la probabilidad o la causalidad esperada entre éstas. No se sabe, en conclusión, cuál es la relación entre los medios y los resultados, por lo que cualquier suposición sobre el carácter óptimo de un proceso es sólo una aproximación, un invento o buenos deseos. Entre el conflicto y la cooperación de los miembros de una organización, así como entre las decisiones y las consecuencias de las mismas, existe un evidente espacio incognoscible que hemos llamado caos.

Los constructos operan indirectamente en las personas y esto explica la indeterminación de las organizaciones sociales. Los problemas son tales

[291] Véase Herbert Simon, *El comportamiento administrativo*.

sólo si así se los concibe; por tal motivo debe redefinirse lo que son los problemas en la organización y en las labores relacionadas con las empresas.

En ese sentido, para Michel Crozier[292] no existen sistemas sociales controlados en su totalidad, no hay situaciones determinadas. Más bien lo que hay es un continuo estado de contingencia debido a la movilización e interdependencia de los miembros de la organización. La movilización está sujeta a la vitalidad de los individuos, que no son cosas estáticas. Como seres vivos, los humanos buscamos cierto control y en las organizaciones esto es sinónimo de poder. A su vez, el afán por el poder no es algo que pueda erradicarse, a manera de liberación, de todos los empleados pues siempre existirá alguna tendencia a controlar. En tal óptica, la eliminación del poder conlleva la generación de otro nuevo. Todo conjunto de interacciones configura un sistema en el que siempre existen jerarquías. Todo campo está estructurado, aunque esto no implique que todas las estructuras sean válidas.

El hombre no es una mano en la organización como suponía la visión simplista de Taylor;[293] cada humano es una cabeza y no hay nada más molesto que ser visto simplemente como mano, artificio, agente de acciones, y no como un ser pensante. Cuando se observa a otro como "recurso" estamos de nuevo ante la posibilidad del conflicto. La cooperación y el conflicto son realidades entrepuestas, implícitas en toda organización, en constante interacción debido a la nada. Puesto que no son instrumentos sino individuos pensantes, los miembros de una organización no podrán nunca pensar igual que la "cabeza principal de la empresa" pues cada uno es su propia cabeza principal[294] y puede pensar por sí mismo. La motivación se incentiva pero no se genera externamente al individuo, los motivos reales son los subjetivos, los crea la persona; la labor de la organización consiste en no impedir esa posibilidad.

[292] Véase Michel Crozier y Erhard Friedberg, *El actor y el sistema*.
[293] Véase Frederick Taylor, *Principios de la administración científica*.
[294] Véase Michel Crozier y Erhard Friedberg, *op. cit*.

Los conflictos no tendrían que ser el origen del estrés si se los concibe como parte del sistema. De ahí que el entendimiento del caos permita también, debido a las situaciones previsiblemente imprevistas, ser mayormente estratégico.

Mucho se ha discutido sobre si el conflicto es parte de la naturaleza humana. Suele ser común en estas discusiones la indistinción entre lo adyacente y lo ontológico, lo causado y la causa. Sin embargo, la cuestión no tendría que presentar un problema de gran envergadura si hacemos uso de la ontología que, como estudio del ser, deja de lado los aspectos coyunturales como la vida social. En otras palabras, cuando digo que el conflicto no es connatural al hombre me refiero a que no hay conflicto si no coexisten dos agentes que lo configuren, es decir, el par de individuos que viven el conflicto entre sí, ambos presentes en la vida social. Por tanto, que el hombre viva en el conflicto o en una lucha de poder (como dominador o dominado) no es una cuestión enraizada en la naturaleza humana sino causada por la interacción humana, por el intercambio social que es propio de la condición humana.

La naturaleza humana conduce a la interacción por su apertura a lo externo, lo cual es irrenunciable si entendemos que la extensión humana, aquello que está más allá del cuerpo, se experimenta continuamente. Somos seres en relación debido a la apertura connatural; un aspecto adyacente de tal apertura es la vida social. La sociedad es consecuencia de la natural extensión humana fuera de sí, de tal modo que en la vida social se propicia el conflicto a partir de la dominación.

Es entendible, comprensible, esperable, lógico y hasta normal que se geste el conflicto en las relaciones humanas debido a la tendencia actitudinal, reforzada conductualmente, de la dominación. Sin embargo, lo anterior no implica que el conflicto sea connatural al hombre sino sólo que es la consecuencia de un aspecto connatural, es decir, la apertura ontológica.

Pensar que el conflicto es connatural al hombre es comparable a concluir que asistir a un grupo determinado es también un asunto natural al individuo, cuando lo natural es solamente la apertura o la potencia de contacto, no la pertenencia a un grupo específico. Tampoco es natural comer con cubiertos sobre una mesa a la que nos sentamos; lo natural es

comer, el uso de herramientas para tal acto es cultural. No es natural sentarse en un excusado de mármol para defecar, esto último es lo natural, lo otro es una cuestión formal. Lo natural se refiere a asuntos de fondo, no formales. El conflicto es una caracterización de la interacción, una derivación de la misma; la apertura para la interacción es natural, el conflicto es una forma (esperable) de ese fondo.

Dejar de lado la concepción de la armonía como orden y lograr entender la armonía de la desarmonía traerá consigo la superación de fatigas innecesarias. En el proceso de elaboración de una teoría de las organizaciones debe entenderse que no hay forma de establecer una teoría que especifique una predicción precisa que sea aplicable a todas las organizaciones; por el contrario, se requiere de un trabajo específico de consideración, caso por caso, para la comprensión de la dinámica interna de un grupo social, cualquiera que éste sea. No es un asunto abstracto, siempre se está en conexión situacional. Sólo pueden realizarse generalizaciones inciertas de una teoría de las organizaciones y está de más suponer que existe la organización perfecta.

Del mismo modo, no hay una teoría de la "realización humana" sino sólo la definición individual, también desde una racionalidad limitada, de lo que para la propia cosmovisión supone el crecimiento. De ahí que no haya un sólo tipo de desarrollo humano, como si fuese una abstracción inamovible, sino varias alternativas que son derivación de una dialéctica emergida socialmente, tal como todo lo demás en nuestra cabeza.

Muchas perspectivas actuales sobre el progreso humano –la idea de lo que es idóneo para la superación del individuo– se han generado, entre otras cosas, a partir de una coyuntura evidente en la que el desarrollo económico-social no ha sido posible; de tal modo, se ha propuesto que cada quien, desde lo individual, debe ocuparse de su propio desarrollo. A manera de remedio de las frustraciones individuales, como una forma de eludir la responsabilidad del Estado y los sistemas sociales, se propuso que el progreso o desarrollo humano debía ser autónomo, restringiendo su logro a la responsabilidad única que compete al individuo. De este modo, cuando compramos la idea de que la realización del sujeto es posible en función de sí mismo la volvemos un asunto tan

exclusivo que deriva en exclusión de lo colectivo, liberando al Estado y a las políticas sociales de su responsabilidad con los ciudadanos. Pero esto no tendría que ser así, el desarrollo de los individuos es también un objetivo al que el Estado tendría que coadyuvar, o al menos no estorbar.

Está claro que cada persona debe decidir sobre su propia vida y mejora, lo cual no se discute; la cuestión es que no hemos comprendido que la propia edificación no se deriva de la lucha contra otros sino de trabajar junto a ellos en reales comunidades centradas en el bien común desde la equidad. Lo contrario a esto es el individualismo voraz, el olvido del otro y la desconexión con sus intereses, verlos como enemigos. Mucho de esto es consecuencia de nuestros sistemas socioeconómicos y la despersonalización de la que es objeto un individuo en su lucha cotidiana por "vivir mejor" desde el esquema de lo tangible.

Las concepciones del desarrollo humano se tendrían que fundamentar a partir de una hermenéutica yoica que es también una hermenéutica dialéctica, social, caótica y conflictiva. En concreto, una organización social debe incluir la identificación con el otro. En el terreno de lo individual se sintetiza con la siguiente máxima: dejar de verme al verte, al verte verme y verme contigo cuando me ves.

Tal hermenéutica de la yoicidad requiere como punto de partida la aceptación personal de la propia y específica situación relacional en la que estamos ubicados y de la que hemos partido, es decir, el reconocimiento crítico del esquema familiar en el cual hemos crecido.

La nada y la liberación del esquema familiar

La familia es una estructura sobrevalorada. Si bien todo individuo al nacer requiere de las atenciones y cuidados de sus padres, también es cierto que los esquemas familiares marcarán de manera contundente sus estructuras de valoración y sus formas de concebir el mundo. No hay manera de permanecer totalmente atento a las expectativas de la propia familia y al mismo tiempo atender las propias visiones íntimas. Quien concuerda *en todo* con su familia ha acallado sus propias voces discordantes, incluida su voz.

Puesto que la familia es uno de esos esquemas que parecen intocables, tal como la religión, pocos individuos están realmente abiertos al reconocimiento de la coacción que su propia familia ha ejercido en sus capacidades de juicio. Lo que se solicita por la familia termina constituyendo una especie de obligación. En la familia se integra de manera inevitable lo que Fromm llamó "conciencia autoritaria";[295] esta misma, aunque se vale de otros agentes moralizadores como el Estado, los medios de comunicación o la sociedad, alcanza un mayor peso en la influencia que la familia ejerce sobre el individuo a través de la rutina y de los nexos afectivos.

La conciencia autoritaria es un mensaje imperativo que se absorbe a manera de regla o ley y dirige internamente nuestra percepción del modo en que deben ser las cosas. Se inicia con una idea sobre la manera correcta de comportarnos y poco a poco se vuelve un hábito no cuestionado en la mente del individuo. Este esquema moral es irracional y generalista; además, en caso de haber sido insertado de manera profunda en el individuo, se vuelve abrumador. El castigo, el rechazo o la reprobación son consecuencias de no cumplir con lo que la regla familiar exige. El mandato familiar se convierte, por tanto, en una orden interna dogmatizada que no ha sido revisada, analizada o confrontada por un sano y honesto ejercicio ético personal; en un panorama así, la persona no se permite dudar de las reglas que, en nombre del amor, fueron impuestas por la familia.

Me ocuparé del amor más adelante, por ahora bastará con afirmar que el amor supone expectativas que nos atan a aquéllos de quienes necesitamos expresiones de afecto. Nada más doloroso que la desaprobación de una madre, por ejemplo. Hay millones de historias en las que hombres y mujeres, aun en la edad adulta, siguen buscando el reconocimiento no obtenido de su madre o padre en la etapa infantil. No son pocos los casos de personas que viven enloqueciéndose con tal de obtener logros debido al mensaje recibido con brazos abiertos en el seno familiar de que "nunca es suficiente". No son menos los que con el afán

[295] Véase Erich Fromm, *Ética y psicoanálisis*, pp. 157-172.

de ser tributarios del amor de su madre muerta no se permiten estar en desacuerdo con los sistemas aprendidos bajo su dominio. Si la madre afirmó que siempre es mejor un hombre humilde y abnegado antes que un revolucionario, transmitió con ello un mensaje que solo se rompe mediante un esfuerzo decidido. ¿Realmente saben estas madres el valor de una revolución? Cuando se cree ciegamente en las pautas sobre cómo deben ser las cosas de la vida no ha habido la duda necesaria. La consideración de la nada puede facilitar la formulación de la duda.

En otras palabras, si entiendo que los esquemas familiares están sostenidos en creencias no unívocas de las cuales puedo huir y excluirme sin riesgo de ser culpable, ahí mismo estoy considerando la nada que imposibilita el universalismo de los supuestos y creencias. Incluso si logro la conciencia de que estoy más emparentado con la nada que con la misma familia llegaré a un punto más laudable.

Mejor aún, si asumo que los miembros de mi familia en realidad ni siquiera eligieron estar conmigo, que nuestro parentesco es consecuencia más del azar (así como de las inexplicables situaciones previas que lo posibilitaron) que de una opción y que tales personas también han sido dañadas por mí, entonces, más que el amor, lo que cabe promover es la solidaridad por el mutuo daño y la comprensión alentadora que ofrece el deseo de que cada quien encuentre sus propias valoraciones.

En el ámbito familiar, las personas se relacionan y se ayudan delineadas por el decreto extrínseco –creído intrínseco– de que la familia constituye un orden que debe seguirse y que el destino de cada individuo es integrarse felizmente a ella. Lo contrario sucede también cuando a las personas les resulta más conveniente escapar de su propia familia antes que intentar coadyuvar a "la paz en casa", que sólo supone la neutralización de algunos y la despersonalización de otros. De tal modo, además del encuentro con los otros para vernos en ellos y dejarlos verse en nosotros, es oportuno permitir y permitirnos encontrar el camino que los propios pies desean andar. No puedo ver siempre al otro, eso supondría no dejarlo caminar; tampoco puedo ir siempre con él, eso equivaldría a olvidar mi propio andar. Las rupturas parciales o totales son parte de la vida y son inevitables.

Entiéndase bien, no he propuesto aquí que cada individuo salga inmediatamente de su familia, que ésta sea lo peor que tenemos o que deberíamos destruirla. De lo que se trata es de asumir que la familia, como estructura social, es propiciadora de esquemas y juicios de valor cuyos contenidos pueden delinear la manera de ser de un individuo; por tanto, es oportuno estar alerta para guardar la distancia debida, si así se desea, de tales parámetros familiares. El amor a los padres, cuando lo hay, no supone la obligación de imitarlos, mucho menos de ser como ellos. Amar a la madre o al padre jamás implicará que el tributo necesario sea seguir sus tradiciones, sus esquemas o sus anhelos de vida. Cabe deshacerse de la conciencia autoritaria y del super-ego absolutista que impone tales aspectos en nombre del respeto familiar.

Es importante entender que cada miembro de la familia tiene la posibilidad de ejercer su propio derecho a equivocarse así como plantear sus propios esquemas de valoración sin que sean juzgados como mejores o peores que los esquemas familiares dominantes. La posibilidad de tomar las propias decisiones, sin importar su conexión con las reglas de la familia, permite la responsabilidad de actuar a partir de parámetros que son más propios, definidos y aceptados de manera voluntaria.

Asimismo, es inevitable vivir desde un esquema relacional a partir del cual se forjan las estructuras valorativas del individuo. La cuestión es revisar si tales estructuras valorativas se encuentran estrechamente conectadas con la personalidad y no con aquello que uno supone correcto.

Paulatinamente, en la medida en que se reconoce el propio valor y la propia capacidad para fundar en uno mismo las nuevas reglas a seguir, será posible la autoaceptación y la capacidad para preguntar por derecho propio. De la consideración de estas posibilidades ha surgido el humanismo, el cual tampoco está exento de los unívocos y de los absolutismos.

La nada y el advenimiento del posthumanismo

Para este apartado he decidido dividir mis propuestas en dos partes. En primera instancia, hablaré del humanismo psicológico como tercera

fuerza de la psicología y posteriormente me centraré en las percepciones comunes que se tienen sobre el desarrollo humano o aquello que es "mejor" para el hombre.

La nada y la psicología humanista

Como heredero del existencialismo, el humanismo psicológico, precursor del humanismo en otros ámbitos, absorbió la noción de que lo realmente valioso estaba en el centro del individuo y que las cuestiones externas debían relativizarse para poner atención al interior del hombre. Este nuevo esquema radicalizó cada vez más la intención de creer en la libertad como la esencia humana[296] y propuso que el hombre es el arquitecto de su propio destino;[297] en ese sentido, llegó al punto de considerar al hombre como un ser capaz de "autorrealización"[298] o de implicarlo como único protagonista en su "proceso de convertirse en persona".[299] Todo ello es también un absolutismo del valor de la persona, del poder de sus decisiones y del carácter de su responsabilidad. Cada uno de estos supuestos los abordaré enseguida.

1) Entender al individuo como el único ser que tiene algo que ver, decir y decidir en su propia vida, entraña una terrible miopía ecológica y sociológica. La persona humana no es plenamente consciente de todo lo que la rodea, no puede considerar todas las opciones y tampoco desea considerar todas las opciones; su decisión es siempre situada, parcial, relacional. Si el hombre está tan limitado en el momento en que elige sus decisiones no podemos exigirle plena responsabilidad de las mismas, ni esperar que conozca anticipadamente sus consecuencias. La responsabilidad es elegida a cada momento, no puede ser asumida con anticipación. No hay una total independencia del individuo y éste tampoco está

[296] Véase Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*.
[297] *Idem*.
[298] Véase Abraham Maslow, *El hombre autorrealizado. Hacia una psicología del ser*.
[299] Véase Carl Rogers, *El proceso de convertirse en persona*.

separado del resto del cosmos. Es certera la afirmación de Adler[300] cuando consideró que, como seres que vivimos día a día la contingencia, no asumimos la inferioridad y buscamos compensarnos constantemente mientras llenamos de neurosis nuestra vida. Hay tipos de humanismo que no escapan de ser solamente una compensación egotista ante el ansia de estar a la deriva, derivados del deseo de llenar el hueco angustiante que provoca el no saberse dueño de las circunstancias que rodean las decisiones. Detrás de tantas ideas supremas del hombre no hay más que miedo de no tener el timón, aquel que nunca se tiene.

En esencia, toda psicología debe partir de la comprensión del orden social y del entendimiento de que todo lo que está en nuestra psique estuvo antecedido por un esquema externo que hemos interiorizado desde la directriz de nuestro paradigma valorador que, además, también se generó por influencia externa. No hay manera de juzgar sin un esquema de juicio; a la vez, todo esquema de juicio ha sido tomado de la vida social, en familia o fuera de ella, siempre inserto en los convencionalismos colectivos. ¿Dónde queda el hombre cósmico, superador de las enajenaciones, del que hacen mención algunos humanistas? No hay posibilidad de ello.

2) La persona nunca podrá conocerse a plenitud a ella misma ni a los demás. ¿Cómo centrar la esperanza en el conocimiento del hombre si éste sólo se conoce superficialmente? Si el hombre se conoce parcialmente, ¿de qué manera se supone que habrá de convertirse en el arquitecto de su vida? A menos que construya en una realidad alterna que se encuentre fuera de toda relación con el resto del mundo, no podemos tomar en serio la afirmación sobre la arquitectura de la vida; tal concepción no sólo está llena de soberbia, sino también de ignorancia antropocentrista.

3) El hombre no es el diseñador de su destino, tan sólo es el albañil de sus remedos de construcción. Aun la edificación material de una casa –por mencionar una construcción particular aludiendo a la cuestión de

[300] Véase Alfred Adler, *El carácter neurótico*.

la arquitectura del propio destino– no está exenta de un carácter contingente; se requiere de la existencia de materiales, de un plano diseñado en función al tipo de tierra en el que se asientan los cimientos, se espera que las condiciones climáticas favorezcan y que existan otros hombres que ayuden a construir o que, en su caso, sepan seguir instrucciones. Si la construcción de una casa supone tal contingencia, ¿no es lógico suponer ese mismo carácter contingente en la construcción del destino personal, del sentido o incluso de las decisiones fraguadas a la sombra de tal sentido? No está de más referir la implicación univocista que se otorga al concepto "destino" cuando se lo observa como algo creado por el hombre, como suponiendo que es sólo uno, que se construye de una vez por todas y que está a nuestra merced.

4) La persona no se realiza a sí misma sino que requiere de una serie de aprendizajes, conceptos y creencias que le permitan hacer valoraciones desde las cuales, dependiendo la adecuación de su propia vida a tales jerarquías, obtendrá realización. Lo anterior sólo es posible en la medida en que tales esquemas de valoración no se modifiquen, lo cual resultaría anormal; además, debe considerarse que la gestación de los arquetipos de aquello que se entenderá por "realización" no se sujeta a nuestro entero control.

Todo lo anterior no está totalmente en las manos del hombre sino que se deriva de la ambigüedad de los cambios propiciados por la nada; esta implicación provee las posibilidades que el hombre tontamente cree que están en sus manos. La opción antropológica del Maslow humanista, así como la de la mayoría de las propuestas y corrientes psicológicas, están centradas en el ser; por ello su parcialización deriva de excluir completamente la consideración de la nada. El éxito que tales posturas han tenido en Occidente se explica por eso mismo, puesto que responden certeramente a las necesidades unívocas del hombre occidental que ha centrado en el ser sus más aquilatadas esperanzas.

En lo que se refiere al trabajo de Carl Rogers, está claro que tiene interesantes vetas que pueden seguir construyéndose para el desarrollo de su

propuesta centrada en la persona, siempre y cuando se considere realmente a profundidad el centro de la persona en sí misma, es decir, su nada.

Si hemos de regresar al interior del hombre tendremos que hacerlo de verdad, cabalmente, no a través de sobaderas emocionales. Podríamos comenzar por entender la naturaleza humana centrada en la nada y no en el ego, delineada en lo absoluto de la incertidumbre y no en autoafirmaciones vanas y superfluas. La nada como contenedora del hombre no le permite a éste elevarse al punto de la autosuficiencia. La contingencia propia del humano es la principal contraparte de la supremacía que tanto desea.

Es obvio que el término "humanismo" puede seguirse utilizando siempre y cuando incluya una connotación distinta, probablemente paradójica, que permita entenderlo como la capacidad de apertura a lo extra-humano o como una antesala que conduce a la contemplación de lo transpersonal para vivir en torno a ello. Sólo en la afirmación de lo transhumano se encuentra el humano con su valía superior. Esto es muy distinto del simple y siempre equívoco anti-humanismo, así como de cualquier fórmula de humanismo bonachón e irreflexivo. Todo esto conduce a mantener un humanismo crítico, auto-crítico y abierto a la nada, siempre dispuesto al posthumanismo.

La nada y las concepciones sobre el progreso humano

Tampoco puede entenderse, aparte del humanismo psicológico, un esquema de desarrollo humano que implique mediciones unívocas, tales como se hace en la Organización de las Naciones Unidas o en los diferentes países que suponen poder adjudicar un número que describa el desarrollo humano de sus habitantes. Si tal cosa tuviera que hacerse se debería referir qué modelo de desarrollo humano se está manejando y establecer una visión antropológica desde la cual se cimente la concepción de desarrollo humano que se considera. Como tales cuestiones no suelen aclararse del todo, los organismos mundiales se centran en números para presentar sus avances políticos; de tal modo, miden los ingresos económicos de las personas, evalúan con un estándar fijo su tipo

de vivienda o delimitan su nivel de seguridad pública. Todos éstos son aspectos referidos a las condiciones de vida de los individuos, no a su desarrollo o superación humana intrínseca. Ahora bien, pasar por alto la diferencia entre condiciones de vida y superación íntima constituye una miopía difícil de elogiar, pero resulta muy obvia y comprensible en las instituciones cada vez más dependientes de datos cuantificables y menos reflexión.

En los planos económicos, los esquemas de desarrollo humano han logrado ser redituables y convergen con la moda discursiva de ser una empresa de responsabilidad social centrada en las personas; obviamente esto genera una imagen que da confianza al consumidor y eleva la credibilidad de la organización sin necesidad de compromisos realmente tangibles. En el plano educativo se ofrecen esquemas llamados "humanistas" que logran comprar respeto social a costos bajos. Tan pobre es la visión implícita en tales esquemas que jamás se ha cuestionado en tales instituciones la supremacía del ser. Poco es lo que se entiende de las cuestiones humanistas en sitios en los que la imagen, lo que debe ser, lo noble y axiológicamente correcto, ocupa el significado inmediato que se asocia con la idea de humanismo que se tiene. Como hemos visto, todas esas cuestiones son bastante peligrosas como para asumirlas irrefutablemente.

La pregunta obligada que debe hacerse es sobre lo que es el desarrollo humano. Evidentemente no es algo concreto o al menos no algo unívoco. Esto se muestra mediante la gran amplitud de supuestos que existen acerca de lo que un hombre debe realizar para ser mejor. Podríamos referir, por ejemplo, los esquemas que han sido construidos a partir de las pautas culturales e históricas en las que el hombre se encuentre. En la antigua Grecia se valoraba al hombre capaz de respetar la *polis* en una actitud conocida como *Paideia*,[301] la cual ennoblecía a los hombres y los unía a su sociedad; no se cuestionaban los mitos (recordemos la causa de la muerte de Sócrates como corruptor de la juventud al proponer su erradicación) y se repudiaba la idea de la nada como tal.

[301] Véase Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*.

En la cultura romana[302] se afianzaron las virtudes bélicas y se concebía al hombre honorable como alguien dispuesto al combate; también se valoraban el arte y los oficios, pero la concepción de su mundo poco tenía que ver con la nada. En la Edad Media[303] dominó un esquema teocéntrico que repudiaba la vanidad y juzgó como ególatras a aquellos que se proponían un entendimiento del mundo; no había posibilidad de manifestarse críticamente y el buen hombre era, sin ninguna duda, el creyente que estaba dispuesto a servir a Dios a pesar de que ello pudiese costar los mayores sacrificios. Pasadas las secuelas del Medievo, aún existentes en ciertos espacios, fue propiciado un modelo antropocéntrico y modernista que encumbró al racionalismo y a la valoración de lo estrictamente demostrable. El ideal del hombre como individuo capaz de buscar y encontrar respuestas se modificó con el tiempo hasta llegar a los dominantes paradigmas contemporáneos que depositan en el hacer, competir y obtener ganancias el fundamento de una vida digna; esto ha sido propiciado, en buena medida, por el neoliberalismo y los esquemas económicos imperantes que promueven la idealización del estilo de vida consumista sin importar la consecuente esclavización laboral de la que es objeto el hombre actual. No es de extrañar que, partiendo de estos planteamientos, no exista en los organismos internacionales una forma de entender el progreso humano que no sea reducida a una cuestión medible o centrada en aspectos estrictamente tangibles.

Hemos hecho el pequeño esbozo histórico anterior, naturalmente escueto, para entender que los esquemas sobre lo que el ser humano debe ser y aquello que debe lograr varían de acuerdo a la modificación de paradigmas. El que estos paradigmas se vuelvan estables y difíciles de modificar se lo debemos al sistema educativo que, como tal, vende acríticamente un modelo de hombre que debe buscarse, salvo raras y honorables excepciones. Así, el desarrollo humano, como concepto, no es más que la manera de nombrar a la exteriorización nominal de un afán unívoco, personal o colectivo centrado en lo que el hombre debería lograr; esto

[302] Véase Angelo Altieri, *Roma. Introducción al estudio del pensamiento romano*.
[303] Véase Michel Pastoureau, *Una historia simbólica de la Edad Media occidental*.

responde a los esquemas de valoración adquiridos, conscientemente o no, en función de la vida social y dentro de un contexto o situación particular. Por ello el número de formas de entender el progreso de lo humano es proporcional a los individuos que lo busquen; del mismo modo sucede con la cantidad de modelos morales que corresponden a las personas pensantes que existen.

No se afirma con todo lo anterior que hay que borrar, negar o simplemente prohibir los esquemas personales sobre la propia superación; tampoco se discute que sean éstos los que impulsan a muchas personas a tratar de darle un sentido a la vida. Lo que afirmo es que hemos de reconocer la ampliamente factible posibilidad de que los esquemas que hemos asumido como reales y unívocos no sean más que construcciones relativas que responden parcialmente a los motivos de vida de algunas personas, a pesar de no estar necesariamente conectadas con la más íntima de las realidades depositada en nuestro ser.

Dicho de otro modo, se puede tener cualquier concepción de hombre que se desee, siempre y cuando ésta no se considere unívoca y obligada para el resto de los humanos. Se propone, entonces, una concepción de progreso humano gestada a través de la visión de la nada, que no encierre y dogmatice sino que permita la diversidad de lo individual y la amplitud de lo ordinario. Por tanto, contemplar la Nada es el punto de partida ineludible para el advenimiento de un posthumanismo que otorgue al humano, por fin, su lugar privilegiado como ente que asume la nada y no como el protagonista unívoco del cosmos. Superar el humanismo imperante es permitir realmente lo humano, la parte sobrante detrás del ego.

Para poder llegar a la liberación de los univocismos es necesario expulsar fluidamente y dar cauce a los apegos. A ello me referiré a continuación.

La nada y la liberación de los apegos

Un apego es la dependencia respecto de todo aquello a lo que un individuo atribuya la base central de su estabilidad emocional en un momento determinado. Su objeto es aquello que la persona supone intransferible,

inmodificable, irrenunciable. Un apego es un aferramiento personal a algo que deseamos que sea interminable o que prevemos que no puede ser de otra manera sin el riesgo de afectarnos integralmente.

Lo anterior implica que una persona apegada ha generado un arraigo en el objeto (o sujeto) que es motivo de su apego. Este arraigo no es fácilmente desentrañable y corresponde a una conexión fibrosa e íntima que deviene en dependencia de lo apegado. El apego se vuelve parte fundamental en la vida del individuo cuando éste asume que perder el motivo de su apego significará una de las mayores pérdidas que volcará su vida al sinsentido.

Una vez cumplidas cada una de las anteriores descripciones, el apego se ha vuelto una de las características más distinguibles en el hombre contemporáneo. No sólo hay apegos de tipo material o tangible, como lo podría ser el apego a una persona, un bien o una cosa, sino que también hay apegos de orden abstracto, de carácter ideológico, centrados en ideas relativas a la moralidad, la costumbre o la tradición. Entre tales apegos se encuentran, principalmente, el apego a la concepción de un bien superior, el apego a la libertad, el apego al sentido, el apego a la concepción del yo y el apego a lo que se entienda por amor. Cada uno de éstos será abordado enseguida. La intención, naturalmente, es proporcionar la conciencia de la posibilidad de liberarse de tales apegos que, como tales, no permiten al hombre ser realmente puro, ser realmente nada.

La nada y la liberación del bien supremo

Uno de los principales apegos en la historia de la humanidad emerge de la suposición de que existe un bien supremo. La mayoría de las veces, tal idea está conectada a la creencia en un ser superior del que emana el bien supremo. El abordaje no es nuevo puesto que la idea platónica del Demiurgo[304] representa un antecedente de la concepción univocista sobre lo Omnipotente, es decir, aquello de lo cual emana lo que es correcto y perfecto, lo que está obligado hacerse por ser la mejor opción. El

[304] Véase Platón, *Timeo*.

Demiurgo concebido por Platón formaba parte del mundo de las ideas que por sí mismo era ya superior al mundo de las apariencias que es este terrenal falso paraíso. El Demiurgo, igual que el Dios cristiano, tiene una dimensión providencial y es capaz de producir las cosas naturales introduciendo en éstas una finalidad, aspiración o apetito que las lleva a buscar siempre su propia perfección o bien. La idea del Demiurgo y la noción de un lugar superior a este mundo propiciaron que las aspiraciones occidentales contemporáneas se sigan sometiendo a la concepción de un bien unívoco que está por encima de todo lo demás.

Aunque este bien tiene la categoría de la univocidad, he optado por incluirlo categorialmente en esta sección dedicada a los apegos debido a que muchos individuos se obligan demasiado a tal consideración y creen firmemente que existe un criterio de jerarquización objetiva y sobrenatural para juzgar el valor de las cosas; por tal motivo resulta más oportuno visualizar la idea del bien y no el bien en sí como un apego.

La cuestión de considerar un bien superior a todos los demás no sería tan perjudicial si cada individuo se guardara para sí su percepción del bien supremo e intentara seguirla por sí mismo. El problema es que tal percepción univocista, cuando se vuelve impositiva, genera sumisión en los individuos menos creativos que intentan seguir por ceguera, o por su propia necesidad, el bien supremo que otros les indican. Resulta mayormente problemático que algún individuo, tras gestar por sí mismo las ideas del bien, se sienta con la misión de obligar a otros a seguir el paso verdadero, el camino digno, la verdad moral que él acuña y enarbola. Esto es, precisamente, el origen de muchos pesares que obstruyen la libertad de crítica y el análisis reflexivo de la mayoría de los individuos de esta Tierra a lo largo de la historia.

Ya sea por la influencia familiar, la repercusión social, la manipulación de los medios de comunicación, la interacción directa con cualquier persona que posee un apego al bien o la creencia propia de que eso existe, el hombre (ese ser ontológicamente amoral que es capaz de construir una moral social) se encuentra siempre atado, influido, apesadumbrado y dirigido maquiavélicamente a un modo específico de vivir, a una manera guiada de sobrevivir y a un estilo delineado sobre cómo

ser mejor. Eso mismo, la idea de "lo mejor", es uno de los esquemas a los cuales más apegados estamos como sociedad. Suponer que hay una cosa mejor que otra, olvidando que todo depende de la relación entre el observador y lo observado, es no contemplar adecuadamente los entornos. Así se pasa la vida el ojo que no ve, suponiendo que ve.

La jerarquización es inevitable; no obstante, es equivocado suponer que la jerarquía tiene como punta más alta algo predefinido e independiente del juicio humano. Si concluimos que algo es "bueno" o "malo" indiferentemente de quien lo mira, eso mismo es mirar mal. Es el individuo el que forja las concepciones morales y sólo a través de él existen el bien y el mal; de tal modo, la bondad y la maldad son siempre concepciones humanas. Asimismo, ambas concepciones constituyen una configuración que busca estructurar la realidad según los cánones aprendidos del entorno social. Pero el estructurador particular, cada hombre específico, no define el orden que corresponde a todos puesto que su orden es, o debería serlo, exclusivamente para él mismo. El hombre, como ordenador moral de las cosas, hace lo que humanamente le corresponde: calificar y dar valor a lo que observa y siente; si este hombre está despierto podrá entender que tales juicios sólo son una reproducción delineada y que el bien en sí mismo es únicamente una quimera.

El mundo es visto como un caos que el hombre cree que debe ordenar. El supuesto orden que el hombre pone es derivado de su imaginación y su creatividad; pero el orden real, el que tendría que estar más allá de la concepción humana, es muy diferente al que el hombre intenta promulgar. El motivo por el que se nos escapa este orden real es su inexistencia. Lo que está detrás de todo es la nada, el orden es promulgado por la nada que atrae a una causalidad pero que no necesariamente guarda un orden o al menos no uno que comprendamos. La comprensión del orden humano se funda en parámetros humanos, lo cual supone su debilidad.

El bien y el mal no son más que parte de ese mismo orden que el hombre ha tratado de establecer para aquello que aparentemente tiene que ser controlado con conceptos e ideas explicativas. Pero la realidad es más amplia que todas las explicaciones porque ni siquiera hay una

realidad que captemos. La misma captación de lo que nos rodea es una elucubración más. Las personas no vemos lo mismo, cada cosa la captamos de manera diferente.

La fantasía de un bien supremo es consecuencia del paradigma enraizado en la suposición de que todo tiene un orden y que éste es ascendente. De ser así, es fácilmente comprensible que el orden supondría una cabeza, una punta o un más allá que –por el hecho de existir– sería superior a todo lo demás; por ende, todo lo bajo aspiraría a lo superior y desearía acercársele un poco. El bien supremo es una suprema falacia que el hombre ha sostenido desde el inicio de la humanidad.

La línea del orden no es exclusivamente ascendente, ése es un error más. Cuando observamos las gráficas de los economistas sabemos que la flecha hacia arriba en el cuadro de ganancias representa una buena noticia; igualmente vemos las calificaciones de nuestros hijos y suponemos que el número más alto es sinónimo de éxito. Evaluamos la bondad de algo en relación a los comentarios positivos que de ello se han generado, como si las opiniones optimistas fueran siempre sustentables. Pues bien, "lo mejor" no tiene que ver con la punta, ni el niño ha aprendido a ser mejor persona por sus buenas y altas notas, ni necesariamente las altas ganancias de un sector de la población son buena noticia para el resto, ni el punto más alto de cualquier cosa de la que se hable es necesariamente lo óptimo. Es momento preciso de romper ese paradigma tan centrado en el ser. Lo mejor, lo bueno, lo excelente, lo deseable, lo ideal, lo más alto, así como cada uno de esos conceptos, son calificativos humanos equívocos, limitados, finitos, nunca perpetuos, pequeños, endebles, superfluos, ingenuos.

Es cierto que la moralidad existe, pero sólo en el terreno de lo subjetivamente existente. La amoralidad es el distintivo característico de lo que existe más allá de lo subjetivamente creado. No me refiero con esto a la objetividad del ser sino más bien a la objetividad de la nada. Una nada que está más allá de los calificativos humanos, que no es buena ni mala y que se distingue (por ello) de las ideas de Dios que están polarizadas hacia la bondad; en ese sentido, la consideración de una bondad absoluta y suprema, supuestamente más valiosa y deseable, en

realidad es más falsa, ilusa y humana. Pensar que lo objetivo es subjetivamente observable es otro error más. Cuando en el título de este libro he hablado de "contemplar la Nada" me refiero a la focalización de la imposibilidad subjetiva de observar lo objetivo.

Dejar de depositar nuestras ideas y esperanzas en un bien supremo nos puede llevar a la desesperanza, que es de donde todo realmente surge. Erradicar la idea del bien supremo no nos deja inválidos o neutralizados; por el contrario, la idea de un bien supremo nos incapacita para la consideración de otros bienes posibles.

Platón afirmaba que las tristezas y pesares de este mundo mostraban su imperfección y que, por tanto, el mundo de las ideas era el indicado. Sin embargo, quizá desatendió que las tristezas son una producción humana que no define el mundo en el que vivimos sino que es reflejo de nuestra experiencia en él. Además, es difícil encontrar miserias en un sitio que no conocemos o que no existe, por ello el mundo platónico de las ideas, tal como el cielo cristiano, suele verse de manera perfecta.

Otro de los apegos más notables en la historia de la humanidad, de acuerdo con el paradigma centrado en el ser, es el apego a la libertad. De hecho, tal apego está dirigido a otra de las cosas no existentes que se suponen perfectas. Lo exploraremos enseguida.

La nada y la liberación del apego a la libertad

No hay algo más placentero que saberse esclavo de lo que uno ha elegido. Realmente no es factible una decisión sobre ser libre o esclavo, la única decisión posible es hacia aquello a lo cual hemos de esclavizarnos. La opción de esclavizarse se entiende como vivir sometido a un esquema en el cual se cree oportuno mantenerse. En la medida en que nos damos cuenta de que toda elección está determinada por nuestra concepción sobre lo que hemos elegido y que hay condicionantes de nuestra propia visión, podemos desentendernos de una idea absolutista de la libertad. No hay libertad posible en ese sentido, sólo decisiones causales que son consecuencia de otras anteriores así como de situaciones que no está en nuestra posibilidad entender.

A pesar de la mencionada imposibilidad, existe en lo profundo de la psique colectiva la necesidad de ser libres, como si tal atributo fuera algo que se obtiene. Más bien debemos comprender que el deseo de libertad es un apego más. Tan apegados estamos a la libertad que aún creemos en ella; suponemos que el deseo de ser libres es muestra de la libertad, sin notar que incluso ese deseo es ya un apego que la erradica. De tal modo, irónicamente, deseando ser libres obstaculizamos la libertad buscada.

A pesar de la intención de encontrar la libertad se puede ser esclavo de los esquemas y caminos que suponemos nos llevan a ella. Por ejemplo, es posible que alguien crea que es auténticamente libre por el hecho de no tener una pareja, pero quizás esto suponga que vive atado al deseo de no comprometerse; en tal sentido, el apego a ese tipo específico de libertad imposibilita el conocimiento de más posibilidades. También podemos suponer que para alcanzar la libertad debemos omitir hablar de nuestras emociones y no confiar en nadie, pero tal hermetismo es en sí mismo una esclavitud; muy en el fondo, cada uno requiere conversar de lo que siente. Todo esquema de libertad supone algún tipo de evitación al intentar desechar aquello que se ha entendido que disminuye o anula la libertad.

Si una persona cree que se libera de los esquemas de su propia familia haciendo lo contrario de lo que en ella se propone, pierde de vista que tal deseo le hará tomar a su familia como punto de partida desde el cual actúa inversamente sin evitar la influencia que suponía haber superado. Se puede pensar que se estará libre de cualquier compromiso, pero se permanece atado a la intención de no tener compromisos. También puede ser que en mi afán de ser libre de todo apego me esclavice al apego de desapegarme o, dicho de otro modo, al apego de mantenerme libre de los apegos, lo cual es en sí mismo un modo de no ser libre.

Si se entiende la libertad como una ruptura con la contingencia como nulo nexo de dependencia a algo, la única manera de ser libre será muriendo. Mejor aún, sólo no siendo se es libre, pero al no ser se imposibilita también la libertad. De tal modo, no se es libre siendo y no se es libre no siendo. No hay libertad en lo que es; si existes no eres libre.

Aun visto desde el esquema sartreano en el que la libertad es la esencia de lo humano, no podríamos ser libres de no ser libres, no habría manera de escapar de ese tipo de libertad; por más descabellado que esto pueda ser, nacer libres o tener la esencia de la libertad no nos permite la libertad de ser esencialmente esclavos, sino que nos obliga a manifestar la libertad mediante decisiones supuestamente libres. Cada individuo sería, en ese sentido, un esclavo de la libertad; de tal esclavitud debe escaparse el hombre contemporáneo.

Puede haber muchas etapas o niveles de logro en este proceso: primeramente el del tipo de individuos que no están interesados en la libertad ni conocen el término; en segundo, los que conocen el término y se saben no libres; tercero, los que desean ser libres y se esclavizan a su mismo deseo que se vuelve apego; finalmente, lo propuesto aquí, aquellos que superan su apego a la libertad, liberándose con ello de la misma. En ese sentido, la única manera de ser liberado del apego a la libertad es por medio del reconocimiento de la nada personal que conduce a la contemplación de la Nada absoluta. Cuando se asume que se es nada y que el valor de los apegos es provisto a través de nuestra mente constructora, la cual es mutable y endeble, se infravalora la libertad misma. Sólo así reconocemos lo lejos que estamos de la libertad, a menos que continuemos soñando, sartreanamente, que eso nos pertenece.

Ahora bien, si la nada contiene al hombre no hay posibilidad de escaparse de ella. La nada está detrás y enfrente, debajo y encima de nosotros, dentro y fuera nuestro todo es nada. ¿Qué posibilidad cabe para la libertad en ese esquema? La libertad es un constructo más al que nos hemos apegado; mientras mayor sea el apego menor será la posibilidad de acercarse, al menos un poco, a la libertad deseada. La libertad es una de esas cosas que al buscarse se pierde, del mismo modo que la nada. Al querer comprenderla o sentenciarla, conceptualizarla o definirla, simplemente ya no es la nada.

La libertad, en su papel de apego, puede convertirse en una amplia serie de consignas sobre lo que debe hacerse para obtenerla. Ejemplo de ello son los siguientes pensamientos: "sólo si se muere mi esposo seré libre"; "solamente cuando cambie de trabajo seré libre"; "cuando mi hijo

crezca y se vaya seré libre"; e, incluso, "cuando me paguen más entonces seré libre de hacerlo todo". Cada una de estas sentencias esconde su propia esclavitud y la persona no se sentirá libre, según sea el caso, hasta que muera su esposo, cambie de trabajo, se vaya el hijo u obtenga más ingresos; si alguna de esas cosas no sucede se entiende que la persona no se considerará libre, sino que permanecerá esclavizada por su mismo deseo de serlo. Si tal libertad no fuese deseada no habría obstáculos para tenerla en sí misma a través de la comprensión de que no se poseerá.

Si la nada es preexistencia y culmen de la vida humana y de todo lo existente, entonces no hay libertad para definir aquello en lo que nos hemos de convertir cuando no seamos lo que somos. El no-ser de lo que somos es la inevitable compañía de lo que ya somos, ahí no cabe libertad posible. Se será el no-ser por más que ahora se sea. Sólo la nada es libre y sólo siendo nada se es libre también. Esto no constituye una invitación a la desaparición o al suicidio, sino un llamado a vivir de manera desesperada (o desesperanzada) la vida. No hay algo que esperar, no hay un logro pendiente; los anhelos como el de ser libre son sólo un obstáculo para la plenitud posible de lo humano.

Ahora bien, he propuesto que mantengamos la lucha por liberarnos de cuestiones que están centradas en el ser, sin embargo, en sentido inverso, no hay mayor error que querer ser libre de la nada. Eso mismo es lo que ha ocurrido durante muchos años en Occidente; se ha negado la nada y con ello hemos negado nuestra propia nada y la Nada que permanecerá aun cuando no seamos ya. No es posible evadir la nada, no es probable esquivarla, ella misma es *ya* la que nos contiene por el hecho de que somos. Sólo hay liberación del apego a la libertad, nunca la libertad en sí. Del mismo modo, hay que liberarse de las imágenes de Dios, no de Dios en sí, que no es, sino de nuestras maneras de concebirlo.

Mayor error es confundir la libertad con el bien supremo. El deseo de ser libres supone que todavía no lo somos, puesto que no podemos desear algo que ya tenemos. De tal modo, el deseo de libertad es el presupuesto y evidencia de la misma esclavitud. Ahora bien, incluso en el caso de que yo ya fuera libre (en el supuesto de esa posibilidad), lo que desearía es no dejar de serlo, pero este deseo de no dejar de ser libre es

suscitado por la conciencia de que hay cosas ajenas a mí que me pueden quitar tal libertad; por ende, la misma libertad que desearía proteger tiene implícita una caducidad que la reduce a una ilusión. Si se desea ser libre para mantenerse eternamente en la libertad, entonces esa misma categoría de infinitud constituiría el argumento principal para mostrar que no se es libre de la posibilidad de ser ajeno a tal infinitud.

Además de todo lo anterior, debe señalarse que hay diversas formas de entender aquello que nos hará libres y que suele suponerse que sólo seremos libres tras la adecuación de nuestra vida a tales formas de conceptualizar la libertad. En tales casos se comete el error de no reconocer que simplemente estamos adaptando nuestras conductas a un esquema de presunta libertad, no a la libertad. Debido a que la libertad no puede ser algo sino sólo un supuesto, vivimos sometidos a esquemas conceptualizados de libertad que no sólo la nulifican sino que producen lo contrario: un apego esclavizador.

Incluso en el entendido de que estos esquemas de obtención de libertad puedan modificarse a lo largo de la vida, esto no los exenta de estar a la deriva pudiendo ser alterados por el cambio de nuestra cosmovisión que, como hemos visto, no está sujeta a las decisiones personales. Por ello, si de la libertad únicamente tenemos esquemas que son estructuraciones modificables que están sujetas a situaciones fuera del control personal, ¿qué tipo de libertad es el que queda sino solamente un concepto contingente que implica apegos?

Finalmente, cuando afirmo que es posible la liberación de la libertad no asumo el hecho mismo de la liberación como un paso a la libertad sustantiva y unívoca, sino la capacidad crítica para asumir la misma imposibilidad de la libertad, lo cual puede vivirse de manera diferente en cada caso y persona. Abrazar la esclavitud derivada de ser entes para la nada es ya una liberación. Esto no consiste en un tipo de libertad, sino en un proceso que se elabora cada día. No hay una libertad sustantiva que sea de una vez por todas, eso no es una posibilidad humana.

Usualmente se relaciona la libertad con el albedrío o con la capacidad de decidir; no obstante, toda elección consciente se deriva de un ejercicio racional en el que son nulas nuestras certezas. No se es libre

al decidir, siempre se decide en función de lo que es elegible, es decir, en dependencia de las opciones posibles que están en nuestro propio contexto. Por ejemplo, en la Edad Media nadie podría haber elegido la psicología como carrera universitaria debido a que no se había separado de la filosofía, no era una ciencia o disciplina como lo es actualmente y no había una carrera como tal ni un título posible de obtener. Las personas elegimos de entre las alternativas al alcance, lo cual supone que las opciones son derivadas del contexto y esto es suficiente para argumentar a favor del carácter limitado de nuestras decisiones. Toda decisión está situada y requiere de una especificación que es posterior a lo percibido. Cabe destacar, en ese tenor, que la percepción nunca es absoluta. Incluso en el caso de que fuese posible concebir la totalidad de las opciones nuestro juicio deliberante estaría sujeto a las preferencias asociadas a los aprendizajes y experiencias que se hayan acumulado hasta ese punto.

En el iluso supuesto de que pudiera tener el conocimiento de todas las opciones posibles y que no tuviera ningún condicionamiento, aprendizaje, noción o experiencia previa, la libertad tampoco sería posible por el hecho de que no tendría cómo elaborar mi decisión partiendo de la inexistencia de referencias. Por otro lado, puesto que las decisiones siempre parten de un ente humano que está limitado debido a la nada, entonces las decisiones no son la muestra de nuestra libertad. Si la libertad no existe en función de las decisiones no puede existir de ningún otro modo, se vuelve nada. Así, sólo a través de la nada podemos obtener la liberación del apego a la libertad.

La nada y la liberación del sentido de la vida

Otro de los apegos más comunes a los que el hombre contemporáneo se aferra es el del sentido de la vida cuando a éste se entiende como algo sustancial, singular, inamovible o que no ha de cambiar en toda la existencia. Uno de los principales problemas derivados de la idea del sentido es que genera apegos y posturas inflexibles, cerradas y poco dispuestas a la reconsideración. Si se entiende al sentido como

aquello que se deriva en el hombre por el hecho de haber sido creado por una instancia superior, nos encontramos con un problema mayor que implicaría la interrogante sobre qué tipo de Creador es ése; muy probablemente la mayoría de las respuestas en ese tenor apuntarían a una modalidad religiosa sin sustento filosófico. No se trata aquí de tener confianza en que un sentido exista, sino de despertar y asumir lo que pareciera que tanto tememos: que la vida no tiene un sentido en sí misma.

La nada, como contenedora del hombre, no permite ningún sentido que la atraviese ni esté más allá de todo, es decir, de ella misma. Esto implica la desaparición de las certezas humanas y, por lo tanto, si el sentido requiere de certeza para realmente serlo, entonces no puede sostenerse la existencia de un sentido que no sea sólo una elaboración del hombre. De tal modo, tal construcción no posee un valor unívoco ni un origen absoluto, sino que se deriva de una tendencia personal, de un apetito móvil. La gran diferencia entre esto y un sentido predefinido para la vida es que éste último se asume usualmente como algo que antecede al hombre, no contingente a él, y perdurable por sí mismo. La tendencia personal que apunta a una construcción de significados está, en cambio, anclada en las variaciones y modificaciones del hombre, en sus apreciaciones, perspectivas, condiciones y contextos. El Sentido que suponemos salpicado de objetividad no es más que un sentido subjetivo, una tendencia originada en un hombre específico que es modificable y plenamente dependiente de la cosmovisión que, al mismo tiempo, es contingente a una serie de aprendizajes que están supeditados a un contexto que está sujeto a la dialéctica del ser y la nada que produce los cambios.

La nada es el culmen de todo lo que es, pero ello no supone que la nada sea el sentido en sí misma porque eso implicaría una voluntad en ella o su deseo de convertirse en el sentido de los humanos; como la nada no tiene voluntad y tampoco es creadora no es en sí misma el sentido. Es posible imaginar que construimos un sentido específico a partir de la nada, pero tal sentido, producto de las precarias herramientas personales, no escaparía de ser una ilusión más. La nada es la tendencia última a la

que está dirigida la existencia. Si bien existe una tendencia de la vida a mantenerse y adaptarse, lo cual intuimos en la misma evolución, al final no puede evitarse que todo termine en la nada.

La vida tiene un ciclo que debe comenzar para permitirle crecer, reproducirse y terminar. El final de la vida es siempre la muerte, pues todas las vidas que han existido, existen y existirán terminarán en la muerte que, aunque no sea la nada, sí supone la nada (a manera de no-ser) de lo que ha muerto. Reitero que esto no significa que la nada sea el sentido, sino que es sólo el final de toda vida y de todo lo existente. Si la nada fuese el sentido sería una contradicción sugerir dejar de lado al sentido mismo. La nada es la tendencia vital final, lo cual no impide que nuestra vida, al menos mientras exista, posea la tendencia de mantenerse a sí misma *viva* el mayor tiempo posible. Sin embargo, la vida –propia o ajena– siempre termina. Podemos intentar negarlo o pensar que nosotros y los que amamos no tendremos final, pero de cualquier manera sabemos que es un engaño.

Afirmar que nuestro tiempo termina no supone pensar que *todo* tiempo llega a su ocaso, pues realmente el tiempo no pasa, siempre está ahí, somos nosotros los que pasamos. No hay un espacio afuera, estamos dentro de él; no tenemos un cuerpo, somos un cuerpo y morimos con él; no somos los que tenemos ilusión, más bien la ilusión nos tiene de por sí; no es que Dios nos ame, más bien amamos pensar que nos ama Alguien superior. Realmente no estamos vivos, simplemente no asumimos, ni captamos, que dejamos de estarlo al nacer, al dejar de ser Nada para ser; en ese sentido puede decirse que morimos cuando dejamos de ser la Nada y nacimos para la vinculación con el ser.

Podría parecer que ya no podremos ser la Nada absoluta, ya que al vivir ya existimos; sin embargo, en realidad sí podemos reinsertarnos en el plano de la Nada. Al morir nos haremos Uno en su propio marco ontológico a pesar de que en el mundo de lo tangible –del ser– nos volvamos (al morir) solamente el no-ser de lo que fuimos. Si hoy muero mi cadáver sería la evidencia de que ya no soy quien fui y, por tanto, en el plano ontológico del ser me ubicaría en la dimensión del no-ser; pero en lo que respecta al ser que me contiene, cuando yo ya no sea se

habrá envuelto completamente en la Nada y ya no tendrá vínculo con el ser que fui, ya no será un no-ser, ni una nada en dialéctica con el ser, sino la Nada. La nada que somos se vuelve una Nada cuando ya no está en dialéctica con el ser que fue ni con ningún otro ser o entidad. En ese sentido es contradictorio decir que podré convertirme en una "parte" de la Nada pues ésta no tiene partes ni materia. Tampoco puedo decir que "seré Nada" pues ya no seré, lo cual motiva que la Nada pueda envolver aquello que antes era. Todo esto es comprensible en el ámbito ontológico de la Nada, un plano del que nos despedimos parcialmente al nacer. Contrariamente, se suele creer que al morir nacemos a otra vida pero, en realidad, al nacer fue cuando evidentemente morimos. Nuestro nacimiento nos hizo morir en el plano de la Nada absoluta y advino un ser en un ente que en su propia nada encontró vinculación.

De este modo, lo único que queda es el reconocimiento del terrenal sinsentido unívoco. Por lo que, en todo caso, el único principio unificador es la contradicción absoluta con lo alterno. Fue Nishida quien sostuvo que la identidad sólo puede encontrarse por medio de la contradicción con los otros.[305] Del mismo modo, sólo en el sinsentido se entiende la tendencia de la vida. Esta tendencia no constituye un Sentido sustantivo objetivo, sino un sentido con minúsculas que puede ser creado a partir de la decisión del individuo. Puede uno ilusionarse o fantasear con que el sentido de la vida sea la Nada, pero tal no es tampoco el sentido, puesto que la Nada es aquello hacia lo que nos dirigimos, el final ineludible e independiente de que a eso le demos un significado a manera de sentido. Tampoco son un sentido absoluto, definitivo o universalmente compartido el amor, la verdad, la ciencia, la soledad, Dios, el conocimiento o el bien, pues todas y cada una de éstas son construcciones ante el sin-sentido. El sentido unívoco no existe, existen sentidos parciales y éstos, a su vez, sólo son tendencias cambiantes relativas y equívocas.

Por tanto, en el entendido de que todo sentido es falible, quizás el más honesto de los sentidos (aun así, no definitivo) sea el despertar a la conciencia de tal falibilidad. Tal como afirma Heisig, "no se trata de

[305] Véase James Heisig, *Filósofos de la nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kioto*, p. 97.

encontrar un punto de vista que trascienda toda oposición, sino más bien de resituarla al nivel de la conciencia. En esta perspectiva, el sentido final de la coexistencia de los opuestos en la realidad no se encuentra en el cosmos, sino en el autodespertar del individuo".[306]

Este despertar es el que podría permitir al hombre asumir que la Nada es lo universal de todos los universales, el contexto de todos los contextos, la última clase de todas las clases. Si esto no se ha vislumbrado, tampoco ha habido un despertar genuino.

El hecho obvio de que exista un particular sentido de vida relacionado a las diversas culturas de la historia de la humanidad[307] implica que debemos reconocer que, para todo humano, la comprensión del sentido siempre supone que éste es construido para entenderlo, que es producto de un trabajo hermenéutico y sus consecuencias. Por ello, "la idea de que las realidades son siempre construcciones da al individuo la posibilidad de ser libre para decidirse por una realidad, para seleccionarla";[308] esto puede asumirse siempre y cuando reconozcamos que cada construcción en sí misma supone la imposibilidad de la univocidad del sentido y, por ello, la ingenuidad que implicaría apegarse a tal.

Más allá de las construcciones de tal tipo, según Grondin,[309] si se observa contempladoramente la naturaleza se encontrará que tiene un sentido en sí misma, una línea específica que incluye un desenlace previsto. Coincido en ello con el filósofo canadiense y comparto la idea de que la naturaleza lleva una tendencia o una línea predefinida; en lo que no estoy de acuerdo es en que esta línea sea definida por una entidad centrada en el ser o por una especie de razón de ser. Más bien asumo que la nada es a lo que está orientado todo. No se puede tomar con total fiabilidad a Grondin cuando afirma la idea de que hoy la humanidad está mejor que ayer y que las cosas llevan un curso de mejora puesto que,

[306] *Idem*.
[307] Véase Miguel Salas, *El sentido de la vida humana en las diversas culturas*.
[308] Paul Watzlawick, *op. cit.*, pp. 13-14.
[309] Véase Jean Grondin, *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*.

en este caso, el optimismo del alumno de Gadamer muestra su misma necesidad de creer en una univocidad cuya precariedad es evidente.

Menos esperanzador pero más realista es Julian Baggini[310] quien refiere la posibilidad de un sentido aun sin la existencia de una divinidad, así como la opción de ver las cosas con una óptica de imperfección que no le resta al hombre credibilidad ni supone pesimismo, sino todo lo contrario. A su vez, para Luc Ferry,[311] el hombre ha respondido a la pregunta sobre el sentido buscando humanizar a Dios, lo cual –afirma– es lo que sucede en el laicismo europeo cuando se busca la divinización del hombre entendiéndolo como el controlador de la propia vida. Si bien es cierto que eso es lo que puede observarse de manera general, difiero de tal postura y de la idea del advenimiento del hombre-Dios; por el contrario, es necesaria una actitud humilde ante la nada, no ante un Dios tras cuyo cobijo intentemos olvidar nuestra insignificancia. El error de Occidente ha consistido en buscar el sentido en el ser, ya sea el hombre o la divinidad, olvidando o no queriendo ver que el sentido último de la naturaleza tiende a la nada. Tras el proceso natural de las cosas, todo en nada terminará.

No estoy en contra de la elaboración de un sentido, está claro que "una vida sin un supuesto de la realidad –es decir, sin un sentido– es insoportable";[312] lo que invito a enfrentar es la absolutización de tal sentido o apegarse al mismo por considerarlo inalterable. El sentido es producto de una inestable percepción de lo deseable en un momento y circunstancia específico de un individuo siempre cambiante.

No se trata de afirmar que los hombres y las mujeres contemporáneos no tienen un sentido, pues lo poseen en su mente a manera de construcción simbólica; por ello el sentido es siempre una cuestión temporal y no un Sentido mayúsculo o universal. El sentido puede realizarse o no realizarse en la vida, pero ambas posibilidades son trágicas; si alcanzamos los objetivos que daban sentido a la vida, parecería que

[310] Véase Julian Baggini, *El sentido de la vida humana y las respuestas de la filosofía*.
[311] Véase Luc Ferry, *El hombre-Dios o el sentido de la vida.*
[312] Paul Watzlawick, *op. cit.*, p. 65.

ya no hay nada más que buscar a menos que se tenga la capacidad de relativizar lo anterior; por otro lado, cuando sí se alcanza el objetivo y el resultado no es como se esperaba, o la construcción idealista con la que se creó el sentido no respondió a lo alcanzado, el sentido se derrumba. En tal caso, el apego no termina porque se sigue deseando la idealización y no lo tangible. Por el contrario, si el sentido o el objetivo último no se logran, se afianzan más como un apego y se pierde la oportunidad de lograr cosas diferentes que sería menester considerar.

Numerosos son los casos de individuos que al lograr lo que tanto deseaban quedan enseguida desilusionados de su logro y anhelan lo contrario, es decir, el estado anterior o previo al que alcanzaron; pero una vez que regresan a tal estado antecedente desearán las condiciones previamente logradas. Un ejemplo de ello sería un par de recién casados cuyo sentido es abarcado totalmente en el hecho de estar juntos. Una vez que lo están desean, con el paso del tiempo y la rutina insoportable, regresar a su anterior estado de vida. Sumados los problemas conyugales, deciden separarse y, tras percibirse solitarios, apetecen de nuevo estar juntos entre sí o con alguien más.

El sentido no es algo definitivo, sino que puede ser el inicio de un eterno retorno a la modificación. Se dirá que esto mismo no tiene lógica, pero es ésa la cuestión. Toda elaboración de sentido es por sí misma un sinsentido; el sentido es trivial, es un aderezo cambiante del bocadillo de la vida, una alternativa creada por nuestros supuestos y por nuestro presente finito, inestable, cambiante, ligero, flexible y móvil.

Sólo se puede entender el sentido del sentido si lo asumimos como algo intercambiable; tal capacidad de intercambio no es posible si la visión de sentido es absolutista e inamovible. Dicho así, el sentido del sentido es únicamente posible si lo asumimos como un sinsentido. En cualquier caso la percepción del sinsentido es necesaria debido al mismo sinsentido de la vida. Reconocer el sinsentido de los motivos inventados para una existencia sin sentido siempre arrojará una opción creativa desde una óptica penetrante en la nada.

Finalmente, podría ahora mismo asegurar que de entre tantos motivos que hacen necesaria la creación de un sentido para nuestra vida –la

necesidad de control, de estar seguros, de depositarse en algo, de fortalecerse, de ser superiores– una es la más importante y a la que están sujetas todas las demás: la creencia en el yo. Si se cree en la existencia del propio yo se generará un apego a ello, de tal modo que se termina suponiendo que ese yo debe tener un sentido. A continuación mostraré que el yo es un apego más y que sin su existencia se entiende nítidamente que el sentido no es necesario.

La nada y la liberación del yo

Hemos crecido en una cultura que nos enseña a creer en la existencia del yo; además, se nos induce a confiar en que ese yo es una realidad independiente de la opinión que uno mismo tenga a través de su conciencia. Sin embargo, el yo no tiene una conciencia sino que esta última es la que capta y genera la ilusión del yo; de tal modo, se trata de una conciencia incorporada o incrustada en un cuerpo, creadora de un yo en referencia con su contenedor.

Del mismo modo que antes de asumir el sinsentido fue necesario buscar el sentido, antes de comprender la inexistencia del yo se debe comenzar con la búsqueda del yo. Cuando se asume el sinsentido entonces se entiende el sentido y cuando se niega el yo estamos frente a lo que somos. Es oportuno mencionar que Foucault, en su esfuerzo por consolidar una hermenéutica del yo, mostró algunos de los argumentos necesarios para la negación del yo. Apoyándose en Séneca, Foucault asegura que la vida no se completa por llegar a una etapa cronológica sino que se redondea en la medida en que el hombre ha llegado a la plenitud. La conversión a sí mismo antecede a la plenitud, de tal modo que "se trata de volver la mirada y tomarnos como objeto de contemplación".[313] Después de eso, supuestamente uno está listo para morir.

Para Foucault, la libertad consiste en huir de la servidumbre. Esta servidumbre no es al mundo, sino la servidumbre de sí. ¿Cómo entender una ideología de culto y búsqueda del yo que congenie, al mismo

[313] Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, p. 259.

tiempo, con el deseo afanoso de liberase del yo que se alaba? Se trata de liberarse de un yo que no es el auténtico. Foucault entendió que la liberación de sí es la liberación de las cosas y actividades que el ser humano ha creído que tiene que llevar acabo para merecer algo a cambio. Hay que rechazar esos merecimientos y también lo que nos haga suponer que los merecemos. Una vez que hemos podido liberarnos de ambos aspectos que rodean al sí mismo, lo liberamos también de las inquietudes que lo aquejan. En otras palabras, es imperativo huir de las falsas etiquetas puestas en uno mismo, pero no de lo que está detrás de esas etiquetas. Si me alejo de mí para liberarme de mí, ¿quién es el que queda libre? ¿No es más bien que he de alejarme de mí para encontrarme a mí como nada?

La liberación de la que se habla es debida a que "vivimos dentro de un sistema de obligación-recompensa, un sistema de endeudamiento-actividad-placer",[314] es de tal relación dicotómica de la que hay que liberarse. Es oportuno desprotegerse de la estructura en la que el yo se ha fusionado frente al entorno y entrever una postura por encima de la misma. En Sartre encontramos una idea similar cuando refiere las posibilidades del "en-sí" y el "para-sí".[315] Hay que escapar de las trivialidades de la etiquetación para despojar al yo de sus ropas de seda, de sus velos, de sus ocultaciones; sin embargo, fuera de eso sólo queda una nada que libera pero no deja al ente absuelto sino que termina por absorberlo, consumirlo y consumarlo. Esto tiene semejanzas, discretas o profundas, con el rechazo de uno mismo en pro de la liberación que se pregona en el cristianismo bajo la idea de que el yo se ha de diluir en la divinidad. Contrariamente, lo que aquí propongo es que el yo se diluya en su nada, aquella que el hombre no posee sino que lo posee. Esto es más significativo que diluirse en Dios, pues la idea de Dios que se mantiene al confiar en que uno se diluye en Él es la prueba más clara de que el yo aún no se ha diluido; no es posible que la idea de Dios persista si el yo se evapora. ¿Cómo sabríamos que nos hemos diluido en Dios si aún nos queda la conciencia para decirlo? Pensamos que Dios

[314] *Ibid.*, p. 265.
[315] Véase Jean-Paul Sartre, *El ser y la Nada*.

nos toma como instrumentos cuando más bien instrumentalizamos nuestras ideas de Dios en consonancia con nuestras autoafirmaciones.

Ahora bien, si hemos de diluirnos en la nada, ¿qué sucede con la libertad? ¿Podríamos entenderla como la voluntad hacia la nada, la elección de construirse al destruirse o el paso del ser al no-ser? El precio de salir de la estructura es precisamente la dispersión en una nada que es estructura también, una estructura de la desestructura, que no cobija sino que deshace volátil y nebulosamente. En ese sentido, la "conversión a uno mismo" es el regreso a la nada, la cual permite que el ser se vincule con algo que no es ser, es decir, con aquello que siempre ha sido. La pasión por la libertad puede volverse, en ese sentido, una pasión hacia la nada que desestructura. Sin embargo, si el yo es una elaboración que la conciencia manipula para entenderse a sí misma, entonces el yo es una estructura. ¿Cómo salir de esa estructura sin que el yo, al que supuestamente debíamos volver, pague la cuenta con su inexistencia? ¿Cómo, en suma, escapar de una plataforma cimentada en la configuración de una cosmovisión que está sujeta a los patrones, actos y personas que la conciencia ha captado? El aprendizaje es una estructuración más. El contacto con la realidad o el contacto con uno mismo jamás resultan comprensibles sin la estructuración, sin los medios, sin la separación.

Si la distinción visible se posibilita a partir de una "no similitud"[316] con lo que nos encontramos, entonces vernos a nosotros mismos es muestra de que vemos algo o alguien que en realidad no somos nosotros; el verdadero yo permanece oculto en el velo de la nada que lo configura. La única manera en que el yo está protegido es a través de la nada que lo posee y en función de la cual podría evitarse la aniquilación que supone su autoconocimiento. Dicho más claro: conocernos supone destruirnos. El verme en el espejo implica asumir que no soy lo que veo; la distorsión de contactarme no me deja ver lo que soy, sino lo que no soy. Veo lo que no soy; lo que soy no puedo verlo debido a que sólo veo lo diferente. Esencialmente, no puedo ser diferente de mí por más que intente concebir que soy lo que distingo al verme. Del mismo modo,

[316] Véase Jacques Derrida, *Márgenes de la filosofía*, p. 41.

la nada no se puede ver porque no tenemos diferencia con ella, lo que vemos es el ser porque tiene una diferencia con la nada. Vemos nuestro cuerpo, nuestra cara, la naturaleza y otros cuerpos, pero no somos eso.

A través de la incomprensión de mí puedo ser de verdad. Sólo juego conmigo si deseo escapar de mi yo a partir de las estructuras cognitivas en las que he creído al suponer que son yo. Creer que me conozco es como intentar comerme a mí mismo completo, lo cual nunca lograría; en tal caso, ¿quién come y quién es comido? Hay un punto en el que no podría comerme por completo, tal como no puedo escapar del yo mediante los esquemas cognitivos que he aprendido siendo yo, o creyendo ser lo que soy.

Querer saber quién soy es similar a estar en el mar y desear secarme en su profundidad, parecido a correr para huir de mí o alcanzarme, comparable a intentar verme sin reflejarme en algo que no soy. Tampoco puedo ver mi yo a partir de las conductas que realizo; en tal caso no me sería posible escapar de la etiquetación de mí a menos que diga valorarme desde una "no valoración". Sin embargo, incluso la intención de no valorar es una valoración que contiene lo que se intenta erradicar; no puedo fingir que no me juzgo mientras permanezco juzgándome. Sólo me es posible el engaño en el que creo escaparme de una valoración de contenido para cambiarla por una valoración de no contenido. La nada es un modo de ser y dadora del mismo. Llegados a este punto no estamos muy lejos del estoicismo, pero no uno cuya base sea la creencia en el cosmopolitismo, sino un estoicismo que asuma al mundo girando alrededor de la nada. ¿Cómo se puede girar alrededor de algo que no es? Solamente no siendo.

Ahora bien, ¿cómo puedo girar si no soy, o girar sin perder el ser? Ser algo que no es implica una modalidad de ser que escapa de la posibilidad de conocer. Por tanto, si el hombre sólo *es* a través de una conciencia que sólo capta aquello que es posible conocer, entonces, una vez que logremos erradicar del hombre el carácter de objeto cognoscible podremos sustraer a la conciencia la facultad de conocerla y, por tanto, será ahí de donde se desprenderá el verdadero yo que *será*. Aun en ese caso, tal *yo* no podría ser cognoscible sino sólo interpretado y (por ello) distorsionado.

El yo sólo existe en la conciencia, mediante una simulación que lo hace aparecer. Todo es una ficción de la conciencia, una creación que sostiene el espectáculo que, como marionetas de cordones invisibles, percibimos en el interior del escenario.

Consecuentes con ello, podríamos preguntar: ¿cómo puede uno ser sin saber quién es? Pues bien, antes que concluir que sabemos quiénes somos, es mejor saber que uno no sabe quién es; lo que yo crea que soy evidentemente no lo soy. Igualmente, el otro no es lo que veo ni lo que parece ser, por eso hablamos e interactuamos con personas que no existen; siempre suponemos comunicarnos con lo que creemos que los demás son, sin que lo sean tal cual jamás. Si he creído de mí mis propias apariencias, eso mismo acontece con lo que otro puede representar para mí. No hay algo más inauténtico que buscar la autenticidad. Cada uno necesita soltar sus propias ideas de sí para tenerse un poco; alejándonos nos acercamos, volviéndonos nada podemos ser. Debemos estar dispuestos a caer para llegar más alto, dormir al ser para despertar en la nada. Es tiempo de escalar las profundidades, valorar la luz de la oscuridad, cegarse para ver, escuchar los silencios, ser insensibles a lo sensible para ganar sensibilidad y asumir la muerte que representa vivir. Hay que cerrar los ojos para comenzar a ver, un ver-no-viendo. Hay que dejar al yo, que dejado está de sí mismo, para asumir el ser de la nada y la nada de todo, contemplar la Nada para contemplarlo Todo sin el peso del yo.

Se asume que estos planteamientos abren las puertas a una modalidad de conocimiento alterno, a una alternativa de conocer sin conocer, aprender mediante el desaprender, a entender el ser en la nada. No hablo aquí del ser y la nada como si fueran extremos que se separan, sino del ser *en* la nada, el ser que es nada, el no-ser que es un na-ser.

Anteriormente, esa experiencia de *na-ser* se ubicaba en el depositarse en Dios y, aún hoy, en aquellos que asumen tal fe, el nacimiento del ser está en Dios. Al final, visto desde la perspectiva que he propuesto, la cuestión mantiene algunas similitudes y ciertas diferencias claves. Dios es la Nada con un nombre distinto, es la Nada con su nombre común y más popular, la Nada dicha por su nombre artístico. Es por ello que la negación de la palabra y la idea de la Nada han supuesto, en la historia

de la humanidad, la vinculación de tal nombre con la palabra *Dios*; es decir, con un sinnúmero de connotaciones que evidentemente han sido influidas por la cultura de la cual se trate. Por tanto, es preferible abrazar la Nada por su nombre "real" más bien que por su nombre artístico o cultural, fuera de las implicaciones que supone la inculturación de su arte. De tal modo que "na-ser" es hacerse nada, lo cual constituye un nuevo nacimiento. Con el *na-ser* podríamos alejarnos de todo aquello a lo que hemos nacido, es decir, de la apariencia del mundo del ser.

Séneca optó por la Nada de nombre artístico cuando asume que la filosofía sobre la divinidad es la que nos libra de la filosofía de las tinieblas que es propia de los hombres. Cualquier persona puede ansiar más la supuesta salvación que la Verdad. La cuestión es que asumo que no se puede obtener ni una ni otra, no hay necesidad de salvación y no hay algo de lo cual ser salvados tras morir; además, no hay Verdad posible. La única cuestión absoluta a la que podríamos añadirnos es la nada. Tras el na-ser, tras el nada ser, no habrá posibilidad de dar cuenta de ello, de asumirlo, de ser conscientes de ningún modo. El na-ser no supone un posterior nacer, al contrario, cuando ha llegado nuestro na-ser simplemente somos la nada o, mejor aún, la nada es.

Llegados al punto de la nulidad del ser en la Nada o en Dios (la nada culturizada y hecha algo distinto de lo que era), se tiene un aspecto concluyente: el desprecio o la trivialización de los bienes del mundo o de las cosas usualmente valoradas. En todo caso, para entender el *yo* se requiere comprender la naturaleza puesto que "nos conocemos a nosotros mismos cuando como condición tenemos sobre la naturaleza también un punto de vista".[317] Ese punto de vista sobre la naturaleza es similar al que podemos tener sobre nosotros mismos: no es lo que creemos, está velado. El hombre es sólo un punto minúsculo en este Universo y tal conciencia es una deseable consecuencia de intentar conocer la naturaleza que nos rodea. ¿Qué interioridad tiene ese punto? ¿Acaso importa? Tratándose del punto que somos, "el único problema que se plantea en él es precisamente situarse donde está y aceptar a la vez el sistema de ra-

[317] Michel Foucault, *op. cit.*, p. 270.

cionalidad que lo insertó en ese punto del mundo".[318] ¿A qué sistema de aparente racionalidad que nos ha insertado aquí podríamos referirnos? ¿Dios o el caos? Tal cuestión es una asignatura pendiente; por lo pronto, la respuesta que aquí hemos dado no se centra en Dios ni en el caos, sino en la Nada.

Verse uno mismo y contemplar la naturaleza del mundo en la que estamos no es algo disociable, no se trata de elegir una u otra, sino que ambas, en la adecuada actitud de búsqueda, cumplen el mismo objetivo. El ser que somos se asocia inevitablemente al "ser en el mundo" de Heidegger.

El movimiento del conocimiento que propone Foucault, a diferencia del platónico, propone elevarse en el mundo para abarcarlo más y, visto desde arriba, entender el ser como parte del sistema. De tal modo, ante ese oscuro desengaño, la única decisión posible es entre "morir o vivir";[319] una vez que se elige vivir se está en un sistema del que sólo saldremos al morir. Al final, la cuestión importante es ésa. La elección por la vida se hace cada día, la decisión real es por la existencia, no por la esencia de la vida.

Ahora bien, si consideramos que sólo somos ficción creada por una conciencia abarcada en la nada y que estamos configurados como un yo que está diluido en la nulidad, ¿cómo entender que seamos capaces de amar? Tal cuestión la plantearé enseguida.

La nada y la liberación del amor

El amor, se nos ha dicho, es todo lo que necesitamos para una vida feliz. Se nos ha repetido una y otra vez en nuestras conciencias que el amor puede dar un sentido a la vida. Ya he hablado de lo inverosímil que la idea de un sentido puede ser. Toca ahora hacerlo del amor. Y es que el amor es también un apego e incluso la fuente de muchos apegos, por lo que se erige como el más fuerte de los apegos luego del apego al *yo.*

[318] *Ibid*, p. 271.
[319] Véase *ibid.*, p. 277.

Si cada persona vive el amor y lo experimenta de diferentes maneras, así como lo entiende y lo *siente* de diversos modos, termina siendo algo muy específico y relacionado siempre al individuo que dice amar. Se rompe con ello el sentido unívoco del amor, pues no hay una sola manera de concebirlo al no haber una expresión común del amor debido a los interminables matices contenidos en la palabra "amor" y a las diversas formas de expresarlo que cada individuo vive. De ahí que no exista *el* amor, sino sólo el término que utilizamos para conceptualizar cosas que pensamos o sentimos sobre alguien. Desde luego la utilización de la palabra "amor" supone una uniformidad innecesaria de los distintos modos posibles en que cada persona entiende lo que siente y lo que percibe. No hay amor sino sólo personas que dicen amar, individuos que utilizan el concepto para expresarse y para dignificar lo que sienten mientras aprovechan el consenso de que "el amor es bueno". El amor, por tanto, puede estar relacionado a dos conceptos supuestamente unívocos: el bien y Dios.

Primeramente, se le atribuye al amor una bondad natural que en sí misma no tiene, pues no hay bondades naturales y tampoco hay un sustantivo Amor que exista y sea de manera independiente de los humanos. Por otro lado, cuando se afirma que "Dios es amor", por ejemplo, se está asumiendo que el amor *es* aun sin la existencia del hombre; pero como la idea de Dios depende del hombre, con mayor razón debe reconocerse que del mismo hombre depende aquello que hemos supuesto relacionado intrínsecamente con tal Dios. El amor es sólo una más de las construcciones de las cuales debemos desapegarnos para entender mejor el misterio que la vida supone en conexión con la nada.

Nos hemos creído que el amor, al ser derivado de un bien supremo, es bueno por sí mismo. Esto no coincide con las experiencias de algunos individuos que dicen sufrir por amor, cosa que quizá hayamos hecho nosotros mismos alguna vez. El amor, dicen otros, es algo que ha de entenderse correctamente para no errar en la manera de amar; sin embargo, si la cuestión es entenderlo en forma correcta entonces debe implicarse que cuando hablamos del amor nos enfrentamos a una cuestión simbólica que está construida en continua relatividad puesto que, incluso conceptualmente, no hay un consenso sobre su "correcto entendimiento".

Construir la vida en función del amor es apegarse a un sinsentido terrible e insano. ¿Quién de nosotros podría afirmar lo que es el amor sin convertirse, por ello mismo, en un falsificador? El amor es producto de un ejercicio valorativo sostenido por una jerarquía particular que cada individuo elabora. No hay valores absolutos por el hecho de que todos los valores dependen del valorador y tal valorador dista mucho de ser absoluto.

El amor es una más de las falacias que impiden el reconocimiento de la nada. Si el amor es algo que se siente, entonces se puede dejar de sentirlo; si es algo que se piensa, entonces puede dejar de ser pensado tal como se lo piensa en un momento determinado; si el amor es una convicción no puede ser unívoco; si el amor es una reacción emocional menos aún puede estar cimentado sólidamente; si el amor es un sentimiento es todavía más variable y contingente que si fuese cualquiera de las anteriores; si el amor es una decisión, entonces, al igual que el resto de las decisiones, está supeditado al caos y al cambio natural y cultural.

Se me dirá hasta aquí: "hay personas que se han amado toda la vida"; esto último tendríamos que delimitarlo mejor y distinguir que existen personas que "han vivido juntas toda la vida", pero la mutua afirmación verbal de su amor no garantiza que lo hayan ofrendado entre sí ni exenta a su unión de incluir muchos otros motivos que nada tengan que ver con el amor. Uno de tales motivos es el apego al amor, el cual se adhiere al apego a la persona que se supone nos da amor o nos permite ser individuos que aman y son amados. Las relaciones pueden cimentarse en la mutua utilización perpetua; en tal caso no se trata de amor infinito o una incondicionalidad altruista, sino sólo de una romántica manera de usarse mutuamente. El amor nace del provecho personal, no hay amor sin condiciones, éstas siempre están presentes; con conciencia o sin ella, la utilización es obvia.

Todo acto amoroso, al igual que todos los actos, es contingente; con esto me refiero a que está sujeto a una serie de circunstancias, no siempre voluntarias en el individuo, para permanecer siendo como es. Lo más probable es que el amor nunca sea igual un día y otro, las cosas cambian, se modifica nuestra perspectiva de lo que nos rodea y cambian nuestras necesidades. Al cambiar éstas sin duda cambia nuestra

percepción de la persona que decimos amar y, por tanto, quizá se la deje de amar. Ya he dicho que el amor es sólo una palabra con la que entendemos una serie de cosas que hacemos o sentimos, su sustancialidad no contingente es sólo una fantasía, una ilusión deseable y muy rentable para acomodar ahí nuestros ilustres y muy humanos sentidos de vida.

Si el amor es una construcción simbólica entonces, al igual que el resto de construcciones que hacemos, tiene una fecha de caducidad y un desenlace. No es el objeto de amor lo que tiene caducidad, sino que el objeto de amor es también una ilusión en nuestra mente; la caducidad es remitida cuando se invierte nuestra connotación simbólica al objeto de amor, de lo cual se deriva una falta de interés. El amor es inestable, frágil, y, principalmente, temporal. Mucho hemos escuchado de la necesidad de cuidar el amor y nos rodean recomendaciones tan terriblemente ridículas como la de "regarlo como una plantita". Si el amor es equivalente a una planta, al igual que ella ha de morir en algún momento, a menos que compremos una de plástico con la que hagamos la comparación. Es cierto que es más virtuoso enamorar cada día a la misma persona que convencer cada noche a una distinta; sin embargo, la cuestión es que incluso la persona más enamorada deja de estarlo sin los debidos cuidados. Por ello, si aceptamos que el amor es algo que debemos cuidar, asumimos su fragilidad y temporalidad. Resulta recurrente la necesidad de mantener en nuestra cabeza, impávida e inamovible, la imagen sublime de aquella persona que decimos amar. Pero como toda persona cambia, al igual que sus percepciones, por más que intentemos reprimir su movilidad no hay perpetuidad en las relaciones amorosas, aunque esto no resta, como ya indiqué, la posibilidad de perpetuar la compañía.

No hay amor, sino sólo la palabra que nos sirve para identificar nuestras formas de relación. El apego al amor supone, naturalmente, la posibilidad implícita de apegarse a los objetos o personas amadas. Cuando alguien se apega a otra persona, debido a que le permite sentir que puede amar, no sólo la está usando sino que además se está esclavizando. Si esta persona decide algún día, por la precariedad del amor mismo, que ya no desea amar a su pareja, es probable que el otro busque intensa e insanamente que no lo dejen de amar, hará plegarias, rogará y se arras-

trará por tal persona en la medida en que su apego se lo implique; pero eso es, naturalmente, ceguera. Negarse a soltar a quien nos ha dejado de amar equivale a solicitar que tal persona no nos deje libres del apego, es suplicar una atadura, una soga al cuello, una pistola frente a nuestros ojos. Para rogar ser amado se necesita simplemente ser un miserable. Cualquier miserable que ruega por ser amado no se da cuenta de que ruega por algo que en sí mismo no es necesario, sino que es falso, inexistente, ficción fina. A todo ello nos lleva el apego al amor, el cual sólo es superado por el apego a la persona que decimos amar.

Cuando alguien se apega al amor, pero se libera del apego a la persona que llegó a pensar que sería "la única a la que amaría en su vida" o "la única que lo amaría", al menos puede soltar su deseo de exclusividad con tal persona. La cuestión es que incluso sin ella, en caso de continuar el apego al amor de forma irracional, el individuo en cuestión se buscará un suplente que lo esclavice, jugará los mismos juegos, se pondrá idénticas ataduras y caerá de nuevo en el rol del amante que "riega su plantita de amor" para al final decepcionarse y volver a buscar nuevos o nuevas candidatas que actuarán el rol de la persona que lo ama. Ciertamente a cada nuevo actor se le dirá que es quien ha hecho la mejor representación.

Por supuesto, hay algunos que evitan la decepción y caen en la negación del desamor o la finitud del amor. Pero la negación del desamor es tan ingenua como su afirmación. Que una relación no termine no evade a cada miembro de la evasión de la ruptura, de la simulación, de la ceguera o de la apatía de volver a quedarse solos. De lo que estas personas no se dan cuenta es que los seres humanos tememos profundamente a la soledad y que tal temor es la fuente de nuestras ideas de amor. Habría que decir, enfáticamente, que estamos siempre en soledad, sin importar quién está en nuestra mesa, casa o cama, solos seguimos y solos morimos; la compañía es solamente una manera de soportar la soledad pero ésta siempre está y todo lo contrario a ello es una simulación más.

Se podría objetar hasta aquí que estoy dando ejemplos que no aplican en las relaciones en que las parejas se conocen mutuamente y actúan conforme a tal conocimiento. Pues bien, ante tal objeción debe decirse que si el amor se funda en el conocimiento que tenemos del otro en-

tonces es precario y falso. No tenemos certezas de algo debido a la nada implícita. El otro tiene su parte de nada que jamás podré ver puesto que veo lo visible y eso que veo es siempre seguido de una interpretación sujeta a parámetros constantemente falibles. Que tales parámetros sean favorables a uno que otro individuo que sea beneficiado por mis gustos o aprecios no tiene nada que ver con el hecho de que sean ciertos los supuestos que los sostienen.

Dos personas que se aman son sólo un par de enfermos del virus que el otro contiene, son dos individuos que creen que aman y que mantienen la fe de que "lo suyo" es una historia aparte del resto del mundo, distinguible de las experiencias fracasadas de los mediocres que no saben amar. Ellos, sin embargo, no están exentos de la mediocridad y su amor no es más que la evasión de su propia soledad, la negación de su propia nada, la ocultación de sus miedos y, sin ninguna duda, el remedo de salvación que tanto añoran. Si además son "bendecidos por Dios" en su amor se sentirán privilegiados y elegidos, agradecerán ser parte de la élite de los que sí encontraron el amor, de los que sí son felices. Ese es un supuesto más: que el amor otorga felicidad perpetua cuando, de por sí, nada perpetuo hay en lo humano, aunque así lo quisiéramos ver.

Tan vacíos estamos que necesitamos vernos en los ojos de alguien que además nos diga que nos ama. Tan profundamente solitarios nos sentimos que deseamos a alguien que pelee junto con nosotros contra el resto del mundo. Tan inseguros vivimos que anhelamos a alguien que haya nacido explícitamente para amarnos. Tan agobiados estamos que queremos depositar nuestra esperanza en alguien que esté siempre a nuestro lado. Tan deseosos de control que firmamos actas de compromiso hasta que la muerte nos separe. Tan poco éticos que juramos amor para toda la vida sin darnos cuenta de que el amor está sujeto a las contingencias que no manejamos. Tan pobres somos que queremos enriquecernos de amor. Tan ilusos que suponemos que Alguien nos da su Amor desde las alturas. Tan fantasiosos que además pensamos que tal Ente superior planea las cosas para que alguien más sea nuestro destino. Tan tremendamente mortales que rogamos que tal persona nos acompañe aun después de la muerte. Tan infantiles que nos molestamos si alguien se atreve a cues-

tionar (como ahora) la veracidad, plenitud, belleza, sentido y grandeza del Amor (con mayúsculas) que además creemos poseer. Tan inocentes somos, en suma, que incluso aseguramos que somos capaces de la incondicionalidad. Tan arrogantes que creemos ser el centro de la vida de otros y asumimos que en nosotros encontrarán su razón de ser. Somos tan crédulos que pensamos que todo lo que necesitamos es amor. Al final todo esto es solamente vanidad.

No deseo parecer un estoico imperturbable cuando afirmo la precariedad de las relaciones humanas. Es sólo que estimo conveniente que despertemos a la realidad de la equivocidad del amor, de la limitación implícita en el mismo término. No es que haya amores mejores, inteligentes o tontos, sino que todos y cada uno de los supuestos que están relacionados al concepto "amor" son sólo construcciones muy relativas y situadas contextualmente en el interior y en el exterior del individuo.

No se trata de decidir tampoco que de ahora en adelante no se amará a nadie más que a uno mismo pues, como he dicho, aun el *yo* es una fantasía; ¿qué amaría de mí sino más bien el bienestar de mi presente? El cuidado de sí es más honesto que el amor propio, por ello el desapego del amor es tan importante en el cuidado de sí. Este cuidado personal supone la desconexión de cualquier esclavitud que implique perpetuidad. Puedo decidir afirmar mi sentimiento por alguien, pero a eso no cabe llamarlo amor, pues tal es un término polivalente fundado en una multiplicidad de sentidos originados por cada individuo de acuerdo a las distintas etapas de su vida. No se trata de no sentir, se trata de no absolutizar lo que se siente. No se trata de no hacer algo provechoso por otro ser humano, se trata de no dañarse a sí mismo al excluir el cuidado de sí.

Parte de la atención y respeto que le debo a otro ser humano consiste en permitirle hacer las cosas por sí mismo y no hacerlas yo en su nombre o en nombre del amor. No se trata de no ayudar a los demás, se trata de hacerlo con naturalidad y no en función del apego a amar y ser amado, lo cual es la muestra más clara de nuestra insignificancia. Cierto es que nos significamos por medio de los demás, pero no por ello hemos de cerrarnos al resto del mundo por una sola persona.

No estoy ahora mismo proclamando la muerte del amor o su terminación. El verdadero amor no termina porque en realidad nunca comienza. No puede terminar lo que no es. El amor no se extinguirá nunca en el mundo puesto que jamás se ha iniciado. No borremos lo que entendemos por amor, borremos las implicaciones que hemos supuesto en el acto de amar. Por ello, nadie es culpable de generar expectativas amorosas más que la persona que crea expectativas sobre otro. Lo que sentimos y que hemos nombrado "amor" es algo temporal; a nadie se le puede reclamar por dejar de amar porque en realidad no se amó nunca. El único responsable de una desilusión es aquel que se ha ilusionado. Sólo sufre por un desamor quien se ha forjado expectativas en función del amor mismo, lo cual es exclusiva responsabilidad de quien las creó para sí. Si estoy triste por una infidelidad soy responsable de mi tristeza por ilusionarme con tal cosa que llamamos amor; en realidad, la otra persona sólo dejo de fingir conmigo y se puso a fingir con alguien más. Si estoy frustrado porque alguien no me respondió como yo esperaba o no me mostró el amor como yo deseaba, el culpable nuevamente soy yo por suponer ingenuamente que el otro tenía que acoplarse a mí.

Cada persona que dice sufrir por amor debe cuestionarse si no es más bien que sufre en función de su propio egocentrismo o por su anhelo frustrado de control y posesión exclusiva. Cuando digo que la persona que se siente defraudada es en realidad responsable de eso mismo, no afirmo que sea directamente culpable de lo sucedido ni refiero que su confusión sea del todo consciente, pues es casi imposible crecer sin anhelar aquello que se nos ha dicho que es lo mejor que existe en la vida. Tampoco somos culpables de no poder ser incondicionales al desear o apegarse al amor, pues nadie puede amar sin expectativas implícitas.

No se afirma con esto que no podamos disfrutar parcialmente de todo aquello que hemos sometido al término "amor"; lo podemos hacer siempre y cuando entendamos que la posesión, el control, la exclusividad, la perpetuidad, la univocidad, la supremacía y la atemporalidad no tienen nada que ver con eso, a pesar de que hayamos construido, paradójicamente, nuestra idea de amor en ello. Todo ser viviente quizá

necesite por un tiempo la ficción de amar y ser amado, pero una vez que despierte a la nada sólo permanecerán los recuerdos de la esclavitud.

Amar no es algo prohibido, ni siquiera el apego al amor. Si el amor es algo construido, entonces cada cual puede gozar de sus construcciones mientras éstas se estén cimentando. Pero hay que entender que ninguna construcción es perpetua por el hecho simple de que todo está rodeado por la nada y que todo lo que es puede no ser, que el ser y la nada están en una constante dialéctica y que eso es lo más cercano a lo real que tenemos enfrente. Si requerimos un poco de ficción para gozar más de las relaciones íntimas, entonces demos la bienvenida a la ficción siempre y cuando entendamos que el telón siempre tiene que bajar. Amar es intentar con todas las fuerzas que la vida tenga un sentido; pasamos la vida así, construyendo un sentido mientras destruimos la vida que por amor entregamos. Mucho mejor sería asumirnos sin sentido y sin amor, compartiendo la honradez de no tener algo que ofrecer y aun así intentar morir por alguien más.

De tal modo que cuando decimos que amamos a alguien en realidad sólo evidenciamos que lo necesitamos para dar un poco de valor a nuestra vida, que nos complace percibir que le somos importantes, que nuestro ego requiere de atención, que estamos indefensos y necesitamos compañía, que requerimos algo por lo cual vivir, que procuramos llenar nuestros vacíos con el cuerpo de alguien tendido en el sofá, que anhelamos compensar nuestras carencias infantiles, que hemos de volcar lo mejor de nosotros para evidenciar que aún tenemos un poco de valor, que podemos sentir que somos alguien cuando nuestro nombre se escupe de los labios de alguien más, que tememos vivir sin ser tomados en cuenta, que preferimos ser escuchados en vez de someternos a los interminables y agotadores monólogos, que tenemos que exprimir nuestro espíritu con quien nos es afín o, en suma, que no queremos creer que somos incapaces de darnos y hacer aquello que todos quieren: amar. Y queremos amar para sumarnos junto a otro sin saber que el amor nos puede restar y volvernos desconocidos para nosotros mismos. No somos la suma ni la resta tras las experiencias amorosas. El amor consistiría, en todo caso, en no sumarnos ni restarnos.

Lo único que realmente puede estar con nosotros sin restarnos ni sumarnos algo es, en efecto, la nada. Es disfrutable saber que cuando la Nada sea en nosotros siempre será ella misma y que no nos suma ni nos resta, sólo nos desvanecerá. Poseer la nada es dejarse poseer tras entender que no hay control posible; se vive, se siente, se permanece, se flota, se vuela y se morirá al fin en ella, sobre ella, por ella, con ella y en ella. No hay salida cuando el círculo está por fuera, cuando la circunferencia puede verse desde dentro y cuando no hay forma de convertirse en prófugo más que en el no-ser.

La euforia de saberse sin pasiones es probablemente la mayor pasión que existe. Cuando deseamos fervientemente la cercanía de otra persona sólo deseamos poner su rostro en el temido y vacío reflejo de la nada. Podemos preguntar a la nada cómo quiere llamarse hoy o de qué se vestirá, qué nombre desea que pongamos en los labios al llamarla o quién ha de ser y cómo habrá de aparecer. ¿De qué sitios vendrá hoy? ¿De qué manera escapará? ¿Cómo hemos de encontrarla sin alguna señal oportuna? ¿Acaso ha aparecido ya en la duda sobre su presencia? ¿Está en la necesidad de apaciguar el deseo? ¿Está presente en nuestra irremediable necesidad de ella? ¿Será que es la nada lo que vemos en el espejo? ¿Son de ella las canas, las arrugas de la frente, las ojeras, la mugre o la suciedad? ¿Cómo se disimula a la nada ante uno mismo? ¿Cómo puedo representarla ante el ser de otra persona?

La nada posee a los seres que decimos amar, constituye la posibilidad de ausencia siempre latente en quienes están y han de estar con nosotros. Las relaciones nunca son estáticas, no pueden durar para siempre ni ser del mismo modo todo el tiempo. La contemplación de la Nada nos debe enseñar los límites, la levedad, la finitud, la pequeñez y las fronteras infranqueables. La nada se posiciona por un tiempo en quienes han de entregarnos un mensaje. Cuando las personas salen de nuestras vidas debemos cerrar el vínculo de apego hacia ellas, sólo queda la ausencia y en ella de nuevo la nada. Mi relación y las relaciones de todos los individuos constantemente son con la nada, no con las personas; cada hombre y mujer es sólo un contenedor de la nada que posee. La vida es un preámbulo de la Nada a la que volveremos.

Tan grande mi pequeñez y tan pequeña mi grandeza, no hay algo detrás de mí, sólo la nada. ¿Cómo liberarse de la nada tras lograr el resto de liberaciones?

La imposibilidad de liberarse de la nada

La nada nos contiene y es por ello que no es posible liberase de ella sin dejar de ser, pues sólo dejar de ser implicará la totalidad de nuestra nada y volvernos uno con la Nada. Visto de ese modo, ni siquiera la muerte es una liberación de la nada, la cual no sólo nos contiene en vida sino antes y después de la vida. Su posesión en nosotros se alarga aun más allá de nuestra existencia. Incluso cuando dejemos de ser, la nada seguirá siendo. Está antes y después, es la única y verdadera alfa y omega del universo o más allá de él.

Esto puede resultar tan evidente que es increíble que distintas culturas a lo largo de la historia de la humanidad hayan negado, ocultado, prohibido, sustraído o maquillado las cuestiones sobre la nada. Es tiempo de reconocer la nada, no porque ella lo merezca sino porque es imperativo un nuevo esquema, un más completo paradigma desde el cual valorar la realidad. El hombre contemporáneo requiere de un modo alterno de comprenderse y de comprender a los otros. No basta con el ser, el ser requiere de la nada. Y no basta con la nada, pues si sólo la nada fuese no sería posible escribir esto, no habría alguien que lo leyera ni tendría el lector en sus manos la materia en que estas palabras están escritas. De ahí que lo que hay no es sólo ser y no es sólo nada, sino una dialéctica entre la nada y el ser.

Hay una evidente imposibilidad de liberarse de la nada; al permanecer en dialéctica constante con el ser, la inexistencia de la nada provocaría que el ser no fuese. Por ello, no hay ningún ente liberado de la nada, pues en el instante de su supuesta liberación también dejaría de ser lo que es. Sin el ser, naturalmente, nadie podría tampoco estar libre o ser libre.

Podemos elaborar elegantes sugestiones o sofisticadas elaboraciones mentales para la negación de la nada, pero no escaparemos de ella sólo

por ubicar en nuestra mente la idea de que hemos escapado. Creer que uno escapa de la nada es equivalente a suponer que por negar el mundo sustraemos su existencia. Lo que pensamos no es necesariamente un parámetro de la verdad (pues no los hay), por eso el pensar que hemos sido liberados de la nada no supone tal liberación. Se me dirá: "entonces pensar en la nada no implica que exista"; tal silogismo detractor está bien elaborado, pero no estamos ahora mismo pensando en la nada como tal sino que elucubramos, imaginamos y suponemos una nada, sabiendo de antemano que lo descrito no es tal como su descripción.

La nada es más de lo que he dicho y de lo que se dirá de ella, por lo que es obvio que lo que pensemos de la nada no será la nada misma. Negar que la nada existe sería una osadía más errónea aun, supondría una negación sustancial, distinta a la afirmación del modo de estar de la nada, lo cual constituye una afirmación específica sobre una manera o modalidad de ser y no sobre el ser o no ser de la nada. Está claro que la nada no es como he intentado describirla, pero no puede caber la duda hasta aquí sobre el ser de la nada.

Ahora bien, que no sea posible liberarse de la nada puede parecer trágico. Sin embargo, lo trágico es lo contrario: no poder escapar del ser. No es la nada el enemigo del que tenemos que huir, no es de la nada de lo que hay que liberarnos, si así lo pensamos estaríamos suponiendo que la nada es "mala" o "no conveniente" y entonces le estaríamos dando un adjetivo que la hace ser y, por ello, *eso* no sería la nada. No tenemos que liberarnos de la nada porque es la nada la que nos libera. En cada una de las páginas anteriores he referido a la nada como el aspecto fundamental desde el cual se posibilita la superación y la mejor comprensión de lo que somos. Centrados únicamente en el ser hemos caminado en círculos sin avanzar durante siglos. Después de tanto andar estamos en el mismo lugar, de poco ha servido correr si no sabemos hacia dónde vamos como humanidad. Asumámonos como un misterio vital con carne alrededor, lo humano es sólo un suspiro que se desvanece hondo al final.

De manera que, sumidos en el ser, deseamos la liberación a través de la nada, no al revés. Se trata de una liberación *por* la nada y no *de* la nada. No hay motivo por el cual desear liberarse de la nada, en

buena parte somos también una nada y querer escaparse de eso es poco posible. La muerte nos libera de las liberaciones pero no de la nada, es su antesala. Aún no somos la Nada, pero la nada es ya en nosotros.

La nada y la liberación de la liberación

Lo más vivificante es la posibilidad de morir. La muerte supone la liberación de una vida que implica un continuo ejercicio de liberaciones. Siendo así, la muerte es la liberación de las liberaciones, es lo único que hará innecesario buscar liberarse de algo debido a que nos liberará de las liberaciones.

Antes de la muerte no hay liberación de la liberación a menos que se abrace, feliz o infelizmente, la esclavitud más profunda. Si se está vivo no hay motivo para no desear la liberación de tantos esquemas que ya hemos mencionado. Lo único que justifica el no luchar contra todo ello es la misma muerte. La localización del yo en la Nada absoluta supone la eliminación del yo como ilusión de la conciencia. Cuando deja de existir el oprimido termina la necesidad de las liberaciones, pues éstas no tienen una cualidad sustantiva sino predicativa, son actos que deben realizarse por alguien. El ejercicio filosófico puede ser una alternativa de liberación o de nuevas prisiones. Cierto es que, sin embargo, un ejercicio filosófico centrado en la nada puede coadyuvar a mayores liberaciones aunque nunca suponga la liberación de la necesidad de liberación; eso sólo se hará mediante la muerte.

Cada cosa y acontecimiento que vemos es captado como un microcosmos de la dialéctica última del ser y la nada, una dialéctica de la que no podremos escaparnos. Todo ente con vida tiene una línea que cursar antes de que su vida termine. La muerte es la tendencia final e irrenunciable de la vida. Esto supone que al final existe la liberación de las liberaciones y la erradicación de las ataduras no liberadas. La muerte es la salida del mundo de las apariencias. No quiero con esto sonar platónico ni traer de vuelta el famoso mundo de las ideas; la nada no tiene ideas y en la nada no se puede tener ideas. No obstante, debe haber algo más que las apariencias, una dimensión que habita el estado de la no

apariencia que es perceptible desde la contemplación de la Nada en este mundo y en todos los existentes.

La muerte es también una desconexión con lo visible, una separación definitiva de lo sensible y una huida natural de lo tangible. No hay vuelta para atrás después de morir, no hay un sitio que nos resguarde, no hay un depósito de cuerpos inertes en el cual podamos aventar nuestra propia carne. Por ello, la muerte es la antesala de la nada del ser que fuimos, una vez que se entra por la puerta estrecha de la muerte ya no se será lo mismo, ya ni siquiera se es algo.

La muerte da la vida eterna, pero no hablo de una vida centrada en el ser, sino de una vida que no es vida, una existencia que es la no-existencia, una sensibilidad insensible, una materialidad inmaterial, corporeidad incorpórea, materia intangible, un ser que no es ser. La vida después de la muerte ya no es nuestra y ya no es vida, pero *es* sin ser. El yo no termina ahí, en realidad es diluido tras encontrarlo. Tal como cuando hablamos del amor y la sensación que nos deja cuando termina, o cuando dejamos de fingir, del mismo modo, la muerte nos permite dejar de fingir que somos un yo.

La muerte es realmente el principio unificador, es la verdadera comunista pacífica e igualitaria que nos lleva a todos al mismo sitio y con el mismo trato. Por ello, estar dispuesto a morir es el modo en que mejor se vive. Pueden soltarnos, arrojarnos, destruirnos, aniquilarnos y hacernos polvo, pero al final nos reconstruimos, volvemos al ser que no es y reemprendemos el camino al sinsentido como siempre, como nunca. Ningún poder tiene el ser cuando se asume la nada. Así que apaguemos la luz, que el cielo no se puede ver.

La nada que somos y la nada que no somos aún

Se podría objetar que si al morir seremos Nada entonces ahora mismo no lo somos. Si eso suponemos nos equivocamos por lo siguiente: la nada que hoy somos está en dialéctica con el ser; la Nada que seremos está sólo en dialéctica consigo misma. Por ello, hay una nada situada y una Nada absoluta. La nada situada nos pertenece y el sitio somos no-

sotros. La Nada absoluta no tiene sitio pues es *todo* sitio imaginable e inimaginable.

Es congruente afirmar que hay una nada que somos y una Nada que aún no somos pero que, debido a la nada que sí somos, lo seremos en algún momento en el tiempo; de hecho, será en el preciso momento en que el tiempo deje de ser algo para nosotros. En la Nada no hay tiempo al no haber movimiento posible.

Sin embargo, hemos aprendido a tener miedo de esta realidad que somos y a esa gran realidad que seremos. Esto es muy claro incluso en el terreno de nuestro propio uso lingüístico. Decimos frases que implícitamente niegan la nada: "no siento nada por ti", "no hay nada", "no sé nada" o "no vi nada". La cuestión es que si digo que "no siento nada por alguien" es porque efectivamente siento *algo* por ese alguien, al menos rechazo. Al incluir la palabra "nada" con la negación implícita en la expresión "no" realmente afirmamos lo supuestamente negado. En todo caso tendríamos que decir: "siento nada por ti" o "no siento algo por ti". Pero si hacemos un análisis cuidadoso de estos términos veremos que tampoco tendrían que ser aplicados; si digo que "siento nada por ti" entonces no es realmente que sienta nada pues al menos siento indiferencia; si sintiera nada no podría decir la frase. En todo caso tendríamos que decir: "no siento lo que se supone que tú esperas que sienta por ti"; aunque tal frase es evidentemente más compleja supone menos posibilidad de errar, a menos que nuestra suposición sobre lo que el otro individuo espera que yo sienta de él sea falsa, lo cual –además– es lo más probable.

Con respecto a la frase "no hay nada", más bien tendríamos que decir: "no hay algo". Pero aquí, aunque la frase es menos incorrecta, nos encontramos con otro problema porque en realidad "hay" la ausencia de lo que esperábamos que esté ahí, por lo que efectivamente hay un "algo" que es la ausencia de otra cosa. Probablemente tendríamos que decir: "no encuentro aquí lo que busco", lo cual es más certero y menos problemático. Cosas similares suceden con otras afirmaciones que incluyen el *no* y la palabra *nada* como negación. Per-

demos de vista que la negación de una negación es consecuentemente su afirmación.

Muy común es escuchar a individuos que solemnemente, como presumiendo su ateísmo, dicen: "Dios no es nada". Aquí tendríamos que objetar que si su intención es afirmar la inexistencia de Dios entonces están errando sus términos; su expresión "Dios no es nada" supone por sí misma que si Dios no es nada entonces es "algo". Yo estoy parcialmente de acuerdo con la afirmación inicial pero en otro sentido, es decir: "Dios es Nada", lo cual eleva el concepto de Dios a la categoría de Nada, resultando así un elogio. Por otro lado, también podría decirse que "Dios no es Nada" y de esto se implicaría que si no es la Nada entonces es nada, lo cual nos adentra en una singularidad lúdica. Si Dios no es la Nada entonces es nada, por lo que Dios (cualquier cosa que eso sea) no tiene salida: o es nada al no ser la Nada o es la Nada siendo nada.

Respecto al humano, no es lo mismo que exista como estado constitutivo en el que convergen el ser y la nada a que se lo considere únicamente como Nada. La vida nos inserta en la dialéctica del ser y la nada, es eso lo que somos ahora; lo que seremos después es un no-siendo. La Nada absoluta supone un ser sin ser. La Nada que seremos supone dejar de ser lo que fuimos en los parámetros terrenales.

Este ser sin ser que la Nada es nos resulta inexplicable desde nuestra lógica limitada. No hay forma de saber hoy lo que la nada nos supondrá. La imposibilidad de certezas que la nada misma implica nos imprime una consecuencia drástica: el temor a la ambigüedad.

Mientras la vida sucede, hemos de construir desde la nada. Intentar vivificar lo absoluto aún antes de serlo. La nada que poseemos implica que la trascendencia es hoy, que no hay que morir para vivenciar la Nada, que la infinitud es presente desde ahora y aquí. Vivir desde la nada, filosofar desde la nada o pensar la nada tiene, todo ello, sus consecuencias. De éstas me ocupo en el siguiente y último capítulo.

V. CONSECUENCIAS DE LA VIVIFICACIÓN PERSONAL DE LA NADA

Se propuso en los capítulos anteriores una concepción de la nada que genera una visión antropológica alternativa y un cambio en la manera de entender el progreso humano o lo "mejor" para la persona humana en la línea de su propia comprensión y la de otros. En este capítulo me centro en las implicaciones prácticas que podría vivir la persona que asume la nada. Asimismo, se muestran los obstáculos que para la comprensión de sí mismo y de otros, desde esta perspectiva, se encontrará tal individuo. Por último, se abordan algunos aspectos que evidencian la congruencia que supone la vida desde la nada.

Implicaciones pragmáticas de asumir la nada

En este apartado se hace referencia a 10 requisitos básicos o condiciones implícitas que deben cumplirse para la vivencia profunda de la nada. Cada uno supone un acto voluntario del individuo en función de su elección de asumir la nada en cierta proporción, al menos la suficiente para un compromiso mayor.

Romper con los ídolos

No hay algo que se anticipe o que se anteponga a la nada, así como tampoco hay algo que esté después de ella. La primera regla para adentrarse en el mundo de la nada es eliminar las concepciones de la divinidad. Hacer a un lado los ídolos implica dejar el espacio hueco que la nada siempre ha dominado y conservado pero que los hombres hemos tratado de llenar con nuestras fantasías divinas. Hablando de fantasías, puede afirmarse que Dios es equivalente a una especie de Santa Claus de los adultos. Todo mundo se molesta cuando le dices a un niño que tal personaje obeso no existe, te exigen que les mantengas la ilusión.

Eso es precisamente la religión, la ilusión que debe mantenerse. Toda religión es una forma socialmente aceptada de fantasear, así como fantasean los niños con la llegada de Santa Claus. ¡Los adultos esperan, igualmente, con entusiasmo anhelante y acrítico que alguien baje por la chimenea de sus almas! En vez de colgar el calcetín para el regalo navideño, debemos guardarlo para el lodo cotidiano, pues ni con todas las pías luces decembrinas adornando cada cuerpo endeble podríamos alumbrar un poco nuestras recónditas miserias humanas.

Romper con los ídolos no equivale a proponer el ateísmo, pues el límite de éste consiste en centrarse en la negación de Dios, reduciéndose a una postura que no es consecuente con algo más. No basta con la negación de Dios que hace el ateo, es imperativo dar un paso más allá y llegar a la consecuente afirmación de la nada. El ateo se define en función de lo que niega, pero etiquetarse como negador de Dios, o sin Dios, no es algo enteramente propositivo si se limita a una actitud de sustracción que es incompleta, pretendiendo volverse válida por el hecho de invalidar. Resulta similar a definirme como "anti-carnívoro" cuando es obvio que ese adjetivo es insuficiente e inferior al término "vegetariano", el cual ya implica asumir algo y propone una conducta concreta que apunta a comer vegetales y no sólo a no comer carne. El ateo, entonces, no da ese paso clarificador. Ciertamente requerimos un término para aquel individuo que afirme la nada; podría parecer que el término "nihilista" es el más adecuado pero no es así, pues el nihilista no asume la fecundidad de la nada, sino su aparente esterilidad.

Se propone entonces, por primera vez, el término de "nadante" para referir al individuo que ha roto los ídolos y que se ha vuelto un militante de la nada.

Asumir la tolerancia situacional

El hombre siempre está situado en un contexto específico. La visión situacional implica que no podemos ir más allá del presente concreto en el que nos ubicamos. Esto vuelve imprescindible la actitud de mostrar tolerancia situacional, la cual consiste en admitir pacientemente las situaciones más

embarazosas o dolorosas. Si se cree que todo fluye y que el cambio es lo único que permanece, entonces no se tienen que obstruir los procesos por miedo a alguna situación, sino dejar que la situación sea, vivirse situado y abrir la posibilidad de abrazar situaciones nuevas.

Por ejemplo, una persona que vive una pérdida debe asumir el duelo con todas las letras, sin negarlo o evadirlo. El duelo tiene una caducidad, de tal modo que sólo llegamos a ella cuando permitimos que el tiempo transcurra. Si el duelo no se tolera o no se permite habrá una deuda pendiente emocional que tarde o temprano será cobrada por nuestra psique.

La tolerancia no existe por sí misma, requiere de un reforzado ejercicio personal por contener el ansia de escapar de una situación específica. No me refiero a que debamos dejarnos sufrir o no evitar las situaciones claramente perjudiciales, sino que se trata de distinguir entre las circunstancias que podemos evitar y las que no, permitiendo dedicar el tiempo a las primeras y dejar fluir el proceso de las segundas. Si estoy en un momento en que debo llorar entonces es mejor hacerlo, tal como hay que aceptar que sucedan las rupturas que son necesarias o permitir a otros que aprendan por sí mismos. Esto es tolerar la situación siendo consciente de su temporalidad.

Es cierto que el dolor puede enseñarnos, pero en algunas ocasiones conviene prevenirlo haciendo algo por evitarlo cuando sea posible. No se trata aquí de generarnos situaciones difíciles como propósito, sino de asumir situacionalmente las que ya nos han envuelto. Siempre hay tiempo de cortarse las venas, sangrar el alma y escurrir la fe para luego ponerse de pie y dejar de arrastrarse un poco.

Privilegiar la comprensión interpersonal

La opinión del otro difiere originalmente de la mía porque el otro no soy yo. Eso es simple, pero resulta complejo aceptarlo de manera natural. El otro no es el que genera la diferencia sino que mi propia diferencia hacia él es la que propicia la suya hacia mí. No hay culpables en ese

sentido, sólo consecuencias del natural curso de la existencia de cada uno de los dos implicados.

Si capto que el otro no controla el contenido de sus pensamientos y que no es totalmente libre para pensar de otro modo debido a que ha dogmatizado su propia verdad, entonces no podré verlo como un inocente sino como alguien consecuente con su humanidad. El otro puede estar esclavizado a univocismos absolutistas y le puede resultar más conveniente, por muchas causas, creer lo que cree y saber lo que sabe. No hay culpa en ello, sólo causalidad humana.

El nadante se centra en la importancia de la comprensión personal, reconoce que la imposibilidad de certezas lo une con el resto de los humanos y esto le permite visualizar el conflicto como algo completamente esperable. No se trata de evitar el conflicto sino de disminuir nuestra ansiedad ante su presencia. La misma naturaleza está abierta a los conflictos por su propia apertura al devenir, lo cual también sucede en el plano humano.

Si asumo que no hay verdad unívoca posible no discutiré por saber quién la posee. En una discusión hostil ambos perdemos de antemano, nadie tiene una verdad absoluta que defender. Si nadie puede escapar de su propia subjetividad ¿por qué habría de molestarme con el individuo que trata de defender su razonamiento sin haber despertado a la evidencia de que su propia subjetividad lo aleja de toda certeza objetiva? No hay motivo para irritarse, aun cuando sea comprensible la molestia potencial hacia algunos individuos especialmente obstinados que, creyendo saber, sólo muestran su ingenuidad. Incluso eso hay que comprenderlo: a pesar de nuestras considerables distancias hay muchas semejanzas en nuestros intentos fallidos por tener razón.

Aniquilar toda culpa

Las culpas son heridas demoledoras que fabricamos personalmente debido a nuestra creencia de que existe una "obligación moral" que no respetamos en su momento. Sin embargo, en la ocasión en que decidimos aquello que hoy nos provoca culpa, utilizamos los recursos que

teníamos a nuestro alcance y la decisión derivada fue la que consideramos correcta en ese momento. Está claro que, pasado el tiempo y con la adquisición de nuevos aprendizajes, podemos cambiar nuestras perspectivas y juzgar el hecho desde otra óptica. Lo anterior es muy natural y comprensible, el valor de la culpa es nulo si se utiliza como ejercicio de demolición personal. La culpa no es propiedad de nadie, todo lo sucedido es producto de la causalidad. La culpa, vista desde estos parámetros, no tendría que subsistir.

No seré imparcial juzgando a la persona que he sido tiempo atrás, las razones del que fui quizá no las entienda el que soy. Aún más, la conciencia de la equivocación se sitúa en el momento en que son captadas las consecuencias del acto, pero no en el momento en que tal acto fue realizado. Lo que ahora vemos era invisible tiempo atrás. ¿Cómo culparse por no leer el futuro? Eso es realmente irracional e innecesario.

Erradicar las culpas significa vivir el presente, asumir que la bondad o la maldad de los actos no es algo implícito y que un individuo que hace cualquier cosa podría arrepentirse y culparse después en caso de que, circunstancialmente, el acto realizado tenga consecuencias que sean desfavorables. Asimismo, existe la posibilidad de que tales consecuencias desfavorables nunca sucedan y que no exista culpa posterior aun cuando el acto realizado haya sido el mismo. Como vemos, la culpa es una consecuencia de concebir la inadecuación del acto debido a situaciones circunstanciales que propician que el resultado no sea como se espera. Sujetos a tal causalidad, ajena a nuestra comprensión, la culpa es innecesaria.

Por ejemplo, puede que un próximo papá espere con ansia y gusto a su nuevo bebé y creyendo que lo protege de desgastantes exámenes médicos que perturban su calma en el útero confía en su médico y en su ejercicio profesional. Pero tal médico incompetente descuida el proceso del embarazo y al final un parto anticipado daña la salud del bebé. El padre no sabía que esto sucedería y, de hecho, si nunca hubiera sucedido se podría jactar consigo mismo de los cuidados excelsos que dio a su –en ese caso– hijo sano. El que ahora se sienta culpable no es sólo por su decisión o por sus actos sino por lo que cree que fue la consecuencia

directa de dichos actos. Tal consecuencia es, por el contrario, indirecta respecto a la decisión del padre y multifactorial en lo causal. Es decir, se mezclaron circunstancias fuera del control del padre para que al bebé no se lo atendiera bien, tales como la poca sensibilidad del médico, las condiciones ambientales, un embarazo de riesgo, inexperiencia de la propia madre y muchas situaciones más. Cuando el padre se culpa de lo que ha sucedido se equivoca rotundamente. Los hechos nunca son lineales, obedecen a un mundo caótico cuyo orden e infinitud de conexiones no entendemos. Y si no lo entendemos ¿por qué suponer que la culpa es justa?

Es cierto que hay hechos desagradables, pero pensar que somos directamente responsables de todo lo que sucede equivale a promover demasiada exageración y protagonismo causal a nuestro valor humano endeble y frágil ante el mundo y la nada. Las causas que ocasionan que las cosas sean como son están totalmente fuera de nuestro control y conocimiento. Como humanos sólo vemos una parte muy limitada de las cosas y, además, lo que sí vemos siempre lo distorsionamos. Vivimos en el mar de un mundo en que observamos sólo la punta del iceberg frente a nosotros y ese iceberg puede ser, de hecho, un mundo más.

Sentir culpa es algo humano, tremendamente humano. Pero no se trata de deshumanizarse para dejar la culpa sino de comprender que las causas íntimas de las decisiones de nuestro actuar (o no actuar) son también algo muy humano y digno, mucho más que la culpa misma. Ningún águila come alpiste, no corresponde al humano regodearse en el charco de su culpa, a menos que esto sea para comenzar a salir de ahí o para responsabilizarse de resarcir la situación.

Resignación activa

Se nos ha inculcado que la resignación es sinónimo de derrotismo o pasividad, de cobardía o automutilación de la voluntad. Pero si abrimos un poco los ojos y ampliamos el criterio podremos notar que, debido a que no todo está bajo el poder de la propia voluntad, hay cosas inevitables. Más aún, debemos comprender que incluso los actos voluntarios

están delimitados por una subjetividad que se ha construido socialmente y de la que tampoco tenemos pleno control.

Resignarse activamente implica reconocer la imposibilidad de controlar lo que nos rodea y disponerse a enfrentar de manera propositiva lo que sí es posible hacer hoy. El presente es lo único que queda tras los ayeres que se han ido. No hay algo que podamos hacer por lo que ya sucedió ni lo podemos intentar más allá del hoy que está sucediendo.

Existe un sentido en la palabra "resignar" que no se ha explorado lo suficiente. En su contenido más íntimo, quien *resigna* vuelve a poner un signo, es decir, hace una modificación en la manera en que comprende o representa algo. Resignar es también resignificar. Puesto que todo signo tiene un significado, cambiar el signo supone la modificación de significados. En buena medida, cambiar el signo-significado de algo implica una diferente percepción de lo sucedido y del presente. Así pues, la resignación se libra de su significado peyorativo cuando logramos resignar la resignación y modificar el significado de la palabra en nuestro entendimiento, lo cual la vuelve útil y no algo que necesitemos evadir. ¿Podría suceder lo mismo con aquello de lo que huimos? ¿Podrían nuestros acontecimientos desagradables, pasados e incambiables volverse oportunos y hasta coadyuvadores de bienestar personal tras una resignación adecuada? La mayoría de las veces así es.

De poco sirve llorar por lo que se ha perdido si no se aprende a cuidar más lo que aún se tiene. Resignificar es signar activa y conscientemente. Incluso hemos de ser creativos para las interpretaciones que hacemos de las cosas en función del bienestar o la honesta conveniencia. Por ello, sólo es posible una resignación adecuada en la medida en que se erradiquen, como la mala hierba, las visiones unívocas, autoritarias y absolutistas.

Nadie puede elegir si sale o no el sol mañana, pero quizás podemos elegir qué hacer con su luz. Nadie podrá evitar tampoco que el mismo sol se esconda al anochecer, pero aun así queda la opción sobre el modo de aprovechar la oscuridad. Habrá que bendecir y dejar de maldecir, pues es probable que la comprensión promueva nuevas alternativas.

La resignificación es un proceso siempre personal. No se puede esperar llegar acompañado a donde nadie ha ido antes. Hay caminos que sólo se pueden andar estando solo, espacios en los que en soledad se es. No hay más, no se puede exigir a nadie correr cuando quiere caminar, volar cuando quiere sentarse, vivir cuando quiere sólo existir. Nadie tiene la obligación de complacernos, la expectativa es creación nuestra y es tiempo de desterrarla. El amor nunca tiene que implicar negarse a uno mismo.

Las personas somos como estaciones de la naturaleza; no podemos esperar a que sea siempre primavera ni hay manera de forzar que así sea, los capullos requieren de cierta privacidad para que brote la flor y ésta en algún momento se marchita tras brindar su belleza. En la vida muchas cosas mueren y hay que dejar que mueran, pues sólo muriendo se renace. No se puede obligar a una flor a que abra antes de tiempo, ni a una mariposa a serlo cuando apenas es oruga, las cosas llevan su tiempo y las personas también.

Si te ha tocado ver a alguien a los ojos, penetrar su espíritu y sentirte captado, eso ha sido ya una historia bella, pero suponer que eso será para siempre es sólo vanidad. Contemplar la Nada es dejar ir los significados anteriores, dejar vivir y dejar de nuevo que las historias puedan continuar por caminos diferentes. Más que encerrar al colibrí en la jaula hemos de ser felices viéndolo volar, pues ésa es su condición natural. En ese sentido, cuando encerramos en conceptos y signos a las cosas y a las personas no permitimos que su esencia pueda manifestarse.

Desentrañar las visiones unívocas y autoritarias

El impedimento para abrir los brazos a una visión diferente es la suposición de que lo que se tiene o se cree no se debe de cambiar. Hemos entendido que estamos obligados a morir fieles a las ideas que nos han inculcado las personas que nos quieren; asumimos que al ser transmitidas con amor seguramente constituyen algo inamovible. No hay

verdad unívoca y no hay forma de sostener la suposición de que somos poseedores de la misma.

Cuando menciono la necesidad de desentrañar las visiones unívocas aludo que éstas se nos cuelan hasta las mismas entrañas sin que se puedan percibir totalmente. Las órdenes, mandatos y reglas del exterior se acojinan en la conciencia a manera de introyecciones. Suponemos que la voz de la conciencia es la voz del verdadero yo y nos equivocamos. La conciencia moral no es más que la repetición de las reglas sociales aprendidas que han sido reiteradas a manera de sonambulismo reflexivo. Creemos que eso es lo más nuestro, lo más íntimo y puro que procede del interior. No obstante, nada hay en el interior que no haya sido antes externo. Obrar según la conciencia no implica obrar correctamente. Aferrarse a una idea, creencia, posición o postulado es evidencia de que se carece de una visión más amplia. No somos las creencias que tenemos, no somos los supuestos, no somos los constructos.

Creer que todo eso es propio del yo es evidencia del más grande de los univocismos: la idea de la existencia sustantiva del yo. La conciencia ha generado la ficción del yo, eso a lo que podríamos llamar "yoicidad". Ahora bien, no somos la yoicidad porque tal es solamente el disfraz que le ponemos al yo que se desvanecería ante nuestra vista sin el uso del disfraz. Si en función de mi *yo* es que soy autoritario conmigo y me impongo lo que supuestamente mi *yo* decide, entonces he perdido de vista que mi *yo* es una elucubración más de mi conciencia para separarse del resto de yoicidades supuestas. Esto implica que, en el fondo, lo que nos separa como individuos son sólo ideas, ilusiones y falsedades.

Erradicar el supuesto del yo es permitir que los nexos sean reales, implica la comprensión del otro debido a la comprensión común. ¿Cómo deshacerse del yo si es lo único que tenemos? Ante tal interrogación ingeniosa cabe decir que no nos tenemos que deshacer del *yo* porque nunca realmente ha sido nuestro y no es posible deshacerse de lo que no nos pertenece. Más concreto es deshacerse de la idea del yo, de la creencia de la Verdad, del supuesto bien absoluto y del fanatismo hacia lo Supremo.

Ya he hablado de la necesidad de romper los ídolos, ahora me refiero a la irrenunciable proeza de desvincularse del resto de los supuestos

que nos hacen pensar que hay *una* forma correcta entre tantas. No se sostienen los autoritarismos, las imposiciones, las confluencias insanas, las adhesiones irreflexivas o los partidismos absolutistas. El hombre contemporáneo intuye que si elimina todo eso se quedará vacío, lleno de nada, pero es ésa precisamente la intención última y el camino a seguir aunque no lo queramos ver.

Un hombre así, desalienado y desarraigado de los sistemas, es un hombre aislado pero seguido. Tiene quien lo ve y quien lo reconoce, constituye junto con otros un grupo subterráneo que en algún momento emergerá. Esto requiere valentía, no la del que se siente superior y sobrado, sino la derivada de saberse leve y pequeño. La valentía de incluso saberse percibido como alguien sin valentía y aun así ser congruente con lo que se anhela. Nada se puede creer sin riesgo de errar, pues nada hay más erróneo que creer el aparente error de considerar la nada.

Vivenciar la levedad

Saberse frágil, contingente, pequeño y leve es comenzar a ser grande. No se trata de una grandeza expansiva sino implosiva. No es oportuno continuar con los esquemas occidentales que imponen la saturación o el exceso; es necesario entender que lo pequeño es lo grande y que, en ocasiones, menos es más. Vivenciar la levedad es reconocer la humanidad. No hablo de humanismos soberbios que proponen que somos los arquitectos plenos de la vida personal, sino humanismos que asimilen la levedad y pequeñez de lo que alcanzamos a percibir, desterrando el iluso supuesto de que eso es la Verdad. Quizá éste sea el advenimiento de un posthumanismo que suponga un enfoque alternativo realmente más humano y menos apegado al control, al poder, la felicidad o la plenitud. También en la parcialidad se puede ser, aun en la pobreza y en la miseria aprende a conocerse el hombre. No es necesario "autorrealizarse" para realmente encontrar la trascendencia, pues tal es ya mismo, ahora y aquí en la nada.

Vivenciar la levedad es aceptar con tranquilidad los cambios imprevistos que la vida supone y disponerse a actuar conforme a la necesidad de modificar los planes, de dejar anteriores proyectos, de tener que rom-

per relaciones, de dejar espacios o trabajos, de despedirse incluso del ser amado. Hay siempre una inevitabilidad correspondiente a cada vida humana. Parcialmente nos sabemos controladores de nuestra vida, pero es inteligente soltar tal control y aceptar sólo las pequeñas riendas que el caos nos permite tener.

Vivenciar la levedad es saberse mortal y pensar en la muerte no como enemiga o triste final, sino como forjadora de sentidos que, si al menos no son unívocos, sí pueden alegrar parcialmente la vida. Se trata de reconocer que el cuerpo es también cambiante y que pronto dejará de tener todas sus facultades. Asumir la levedad consiste en reconocer la influencia del paso del tiempo y la imposibilidad de pausar su efecto en nosotros, es aceptar que todo fluye como un río interminable que no sólo pasa sobre nuestros pies sino que nos lleva incluidos.

Reconocer la levedad significa entender la caducidad de nuestras promesas, lo cambiante de nuestras emociones y lo falso de lo perpetuo. Admitir la fragilidad es aceptar la posibilidad de dejar de amar o ser amado, la posibilidad siempre presente de la traición, del olvido, la bajeza y el engaño. El hombre es leve, necesitado siempre de oxígeno, de espacio, de alimento y de cariño constante. Tan limitado que requiere pausar su día durante ocho horas, que no puede evacuar de una vez por todas, que se enferma, que cambia de humor, que varía en su ánimo y motivación. Lo leve es frágil y lo frágil es débil. Sólo asumiéndose débil comienza el hombre a fortalecerse. Lo demás es solamente apariencia que busca negar la fragilidad; al final nada quedará de la riqueza, el poder, la fama, la fortuna, la belleza, los controles, liderazgos o posesiones que tengamos. El hombre está solo ante lo tormentoso que cada uno de sus días puede ser, frente a la miseria que en el espejo observa cuando las lágrimas han corroído el maquillaje ocultador. El hombre está en soledad y por ello se oculta en lo tangible, lo visible, lo verbal y cuantificable; pierde de vista que lo que está a la vista no le ayuda a escapar de su propia náusea.

Admitir la levedad es hacer a un lado toda soberbia posible, embarazar a la vanidad y permitirle abortar sola. Más grande es la nada del hombre si no acepta a la Nada que es. Menos se es cuando se quiere ser,

más se es cuando se destierra el ser de uno mismo. Somos nada hasta que Nada seamos.

Comprender solidariamente el padecimiento colectivo

Sólo somos levedad y debemos sentir comprensión por quien todavía no se ha dado cuenta de ello. Una comprensión consistente en el reconocimiento de que tal persona todavía vive sumida en la creencia básica de la ontología tradicional: sólo importa lo que es. Aquel que encuentra su *yo* en todo lo que le rodea, sin evidenciar su propia nada, está condenado al ser. Irónicamente, mientras más ser posea menos *es*. Mientras más aumenta lo lastimoso de este proceso para el prójimo más podemos convertir el mutuo padecimiento en comprensión.

El hombre centrado en la nada sabe compadecer a aquellos que aún buscan encontrar en diversiones insanas su propio pasatiempo, a los que abandonan el arte de su propia vida y terminan por someterse a otros, a los que vacían sus días frente al televisor, a los que buscan relaciones antiguas con ansiedad anhelante de reconciliación, a los que depositan la esperanza en entidades construidas por culturas antiguas que nunca encontraron la Tierra prometida ni el Cielo en la tierra. Hemos de compadecer a quienes todavía suponen que el honor se gana y no se tiene ya, a los que viven en alerta ante cualquier oportunidad para aprovecharse de otros, a quienes aún piensan que pueden convertirse en personas iluminadas si identifican su interior cuando, en realidad, este mismo no es suyo y no es tampoco plenamente interno. Hemos de compadecer a aquellos que ordenan a otros lo que deben de hacer y que además creen que fueron "enviados" al mundo para hacerlo. Hay que compadecer también a los univocistas moralizadores, a los jerarcas impositivos e impuestos, a los constructores de dominio, a los devotos irreflexivos que constituyen la masa del pueblo y que señalan con odio a los que buscan hacerlos pensar.

Compadecer la levedad, tras encontrar la propia levedad, es no hacer diferencias en función de ilusos patriotismos. Los países del mundo celebran su independencia sin notar que no se han independizado de su

necesidad de fraccionarse ante los demás. La verdadera independencia sería trascender los absurdos nacionalismos gregarios para lograr comprender que todos somos ciudadanos del mundo y que a todos nos debemos por igual. Cuando podamos asumir que la patria es solamente una idea, quizás nos aceptemos más los unos a los otros sin importar las razas, colores o ideologías. Al final, lo que nos une es la nada que nos antecede y que nos aguarda, así como lo leve y fallido de nuestra identidad.

Mucha comprensión es necesaria para tener la capacidad de compadecer. Una vez que lograda, procede convertir el padecimiento en solidaridad e identificar la imposibilidad de toda certeza, lo cual nos convierte a todos en convalecientes. Si alguien se burla de otro por creer en fantasías, pierde de vista que no puede estar exento de semejante levedad. Necesitamos creer en algo, aun en la imposibilidad de las creencias. Se requiere construir alguna postura sobre la cual edificar, incluso sabiendo que el piso es resbaladizo y hueco. Es recomendable buscar la honestidad aunque de nuestra boca salga sólo la mentira. Hemos de construir sistemas, como éste, aun reconociendo la ambigüedad de los mismos y la imposibilidad de su realización universal. En ello radica precisamente nuestra levedad, en necesitar lo innecesario, en nunca escapar de la contingencia.

Pareciera patética tal levedad, pero no debe suponerse que por el desagrado que nos causa sea totalmente negativa, pues eso sería caer en un error categórico que nos conduce a la actitud convulsiva de la polarización.

Nulificar las polarizaciones

Una forma concreta de asumir la nada consiste en no atribuir las cosas que vemos a situaciones polarizadas. Al asumir la sabiduría de la no-dualidad[320] se reconoce que incluso entre el ser y la nada hay una dialéctica constitutiva y que ambos conceptos son sólo una parciali-

[320] Véase Mónica Cavallé, *La sabiduría de la no dualidad*.

zación derivada de nuestra polarización. La realidad es una conexión continua entre el ser y la nada, una interacción en la que el ser es la forma y la nada es el fondo, un hilemorfismo actualizado que nunca se desprende de todo lo que existe.

Las polarizaciones, más allá de la del ser y la nada, cabe que sean confrontadas en nuestras concepciones. En lo que respecta a las ideas acerca de lo bueno y de lo malo, es oportuno considerar todos los matices existentes entre tales opuestos y no reducir nuestra óptica a la consideración de los extremos. Siempre es posible algo más malo o algo más bueno según nuestros parámetros de lo que creamos sea el límite. A pesar de que no son sostenibles, usualmente utilizamos tales dicotomias para explicar nuestra opinión o las referimos como intención didáctica ante la complejidad de lo que nos rodea. Las cosas no son tan polarizadas como las solemos concebir. Entre el santo y el pecador no hay realmente tanta diferencia, son sólo dos personas que siguen parámetros distintos sobre lo que es deseable. La polarización es producto de las visiones unilaterales, si éstas fuesen erradicadas no habría polarización posible.

Tampoco es necesaria la polarización emocional o realizar juicios extremos, como pensarse fracasado o exitoso, cuando esto mismo es una producción personal a partir de las propias ideas que desencadenan un estado de ánimo particular. No tendría que haber polarización tan desfasada como la existente en la distribución de la riqueza, cuestión que ha sido uno de los principales pilares de división en toda la historia de la humanidad y endeble fundamento de las diferencias jerárquicas, económicas e ideológicas que son cuna de la segregación, la sectorización y la partición de la unidad. No estoy argumentando a favor de que todos los hombres deban ser iguales en el sentido de vivir en las mismas condiciones o que posean idénticas cualidades, sino que suscribo que lo que nos hace diferentes no supone una diferencia esencial. El rico y el pobre no son entes distintos en lo que respecta a su entidad ontológica, viven en circunstancias distintas pero en ambos hay vida y rasgos humanos.

Evitar las polarizaciones nos vuelve cautelosos en nuestros juicios y permite evitar el comentario intrépido o sin justificación. No es necesaria la difamación, ni la crítica desaforada, el señalamiento insulso o el en-

frentamiento poco cívico entre dos posturas encontradas. No se posee la verdad o la mentira, todo depende de la perspectiva en que las cosas son reveladas a nuestra conciencia. Por ello, toda discusión debe iniciar con el planteamiento de la polivocidad y el reconocimiento de las alternativas.

Tampoco es sensato acusar a otra persona por el hecho de no coincidir con nuestra percepción de lo que debiera ser su conducta, menos aun cuando no se tiene la plena certeza de la acusación. Habría que evitar distorsionar la fama de alguien a quien no se conoce de verdad y debe advertirse que el pleno conocimiento de otro es solamente una quimera. Tendríamos que permitir que las personas vivan sus vidas, dejar el juicio hacia afuera y comenzar a hacerlo hacia adentro. Evitar las polarizaciones es pensar y someter a juicio las propias palabras antes que hablar para destruir a los demás.

Al final, si somos capaces de dejar atrás las polarizaciones, focalizar la solidaridad, romper los univocismos y los ídolos, aniquilar las culpas, resignar activamente, comprender interpersonalmente y ubicar situacionalmente, lograremos vivenciar la nada interior.

Vivenciar la nada interior

Antes que cualquier otra cosa somos posibilidad. Debido a la nada somos tal posibilidad. Cada ser humano es un conjunto de potencias aún no realizadas pero siempre presentes. Ningún ser vivo tiene sustraídas sus posibilidades a pesar de que cada persona limite o fraccione sus propias potencias o que las circunstancias, azarosas y decididas, lo pongan en una perspectiva lejana de algún tipo de posibilidad mejor.

A lo largo de la historia de la filosofía se ha planteado frecuentemente la pregunta sobre la naturaleza humana. Sobradas veces se ha respondido que la esencia espiritual, la bondad implícita o la conexión ineludible con una divinidad creadora son pautas de tal naturaleza. No afirmaré aquí ninguna de tales; por el contrario, considerando la amplia variedad de interpretaciones, asumo que la naturaleza nos provee un carácter moldeable, modificable y flexible. Es probable que la naturaleza humana no se fundamente en algo estático. Más allá de tal estaticidad, la condición hu-

mana es la causante de nuestra capacidad de adaptación a los esquemas, ideologías y creencias. Tal condición de maleabilidad es parte fundante del fenómeno de la evolución, en ello radica que los seres que evolucionan o las especies que sobreviven son las que se adaptan mejor a las circunstancias. Lo anterior supone, en buena medida, que la condición humana tiene que ver con la adaptación, con la maleabilidad. De ahí se explica, congruentemente, que las personas desarrollen costumbres que son heredadas de su propia cultura. Nuestras perspectivas del mundo se han configurado a partir de nuestro estar en el mundo. He ahí la condición natural de lo humano, somos naturalmente culturales.

Rompiendo con las polarizaciones, es menester observar que tal naturaleza condicional no es buena o mala, solamente es. La capacidad de adaptación es lo único que prevalece en cualquier individuo de cualquier cultura, época o ubicación geográfica. Por ello podemos construir, elaborar y constituir íntimamente un modo de vida, pero siempre adaptándonos. No hay esencia ni naturaleza estructurada en lo humano a menos que ésta consista precisamente en una desestructuración que busca estructurarse. Podré entender enseguida que esto pueda causar mucho desgano, sobre todo en aquellos que han supuesto una esencia determinada, bella y bondadosa. Tales superfluas consideraciones son sólo vanidad. El ser vivo tiene la naturaleza de adaptarse y preservar la vida con la única intención de morir en su momento justo, de forma natural. Entiendo que una naturaleza amorfa, cuyo principal carácter sea precisamente la informidad y la disposición a tomar la forma que se desee, pueda resultar grotesca para los que se cobijan tras los unívocos y absolutismos. ¿Qué tanto puede molestar al lector saberse en sí mismo amorfo de origen? Quizá sea esta molestia un indicativo proporcional de su propia domesticación bajo creencias absolutistas.

Lo que permite que nuestra naturaleza sea amorfa, dispuesta a tomar la forma que se requiera, es su implicación con la nada. Nuestra condición es posible en función y en la medida en que la nada está presente. Sólo cuando se logra un poco de conciencia de esa nada que uno contiene se alcanza la flexibilidad necesaria para formar un esquema de vida. Esto implica que la naturaleza humana está en franca relación con

la nada, la cual tiene la capacidad de ser llenada del modo que sea de acuerdo a la condición humana. En el hombre hay más nada que en un mosco, puesto que en este último, aunque también tiene posibilidades, hay menos espacio disponible para tales. Por tanto, todo ser vivo posee una nada que es distinta a la nada correspondiente a lo humano, la cual es decididamente mayor; de esta distinción categorial se deriva que el humano tenga mayores posibilidades que las implícitas en cualquier insecto o animal. Esto muestra que la nada es también constitutiva de la naturaleza de las cosas existentes y no sólo del hombre, aunque cabe distinguir que la nada que corresponde a las cosas tiene una convivencia dialéctica con una entidad que difiere de la entidad de lo humano. En la medida en que aumenta la complejidad ontológica de un ser, más aspectos de su entidad estarán en relación con la nada.

Vivenciar la nada es permitir las posibilidades y alejarse de lo establecido o lo dogmático para nuestra propia vida. Es entender que todos pueden ser todos, es confiar en el otro ser humano, en que llene sus vacíos de la forma que crea conveniente o que tome la opción de no llenarlos. La nada permite esa posibilidad de acción, esa actualización de posibilidades que en sí misma es la vida. Una vez que termina la vida se permite el parto final de la muerte que es nuestra última posibilidad.

Vivenciar la nada es estar dispuesto a todo, es dejar atrás los miedos permitiéndolos, es superar la incertidumbre asumiéndola, es estar por encima de los unívocos aceptando el equívoco y, con ello, lo Unívoco total. Vivenciar la nada es amar temporalmente, es poco prometer, es nada esperar, es mucho recibir. Se trata de creer en lo absoluto negándolo, de ver a Dios no viéndolo, de encontrar a los demás al encontrarse uno mismo mientras se entiende el sentido de la solidaridad constructiva. Vivenciar la nada consiste en guardar silencio para escuchar por primera vez, es dejar de hablar para oír la propia voz que estando adentro nos fue ajena; asimismo, es dejar de decir cosas para lograr comprenderse, es traspasar el lenguaje y usarlo sólo como referencia, es entender lo que hay detrás de todo entendimiento, es relacionarse con otros sin fusionarse ni permitir la fusión enajenante de otro con uno mismo.

Vivenciar la nada es, a lo sumo, vivir muriendo, renacer cada noche y reintegrarse al ciclo del caos inevitable. Vivenciar la nada es permitir que las cosas sean y permitirse ser parte del fluir universal, es alzar la voz sin miedo o controlándolo, es mostrar la inconsistencia de nuestros ideales, el sinsentido del sentido y la nada de lo que es. Para lograr lo anterior se debe superar los obstáculos que se presentan en el siguiente apartado.

Obstáculos específicos para la liberación humana desde la nada

Los siguientes son 10 aspectos que constituyen una barrera directa a la liberación humana desde la nada. Cada uno de ellos está presentado en forma referencial a la lista anterior que abordó las implicaciones de asumir la nada. Para cada implicación referida existe entonces cada una de las siguientes obstaculizaciones.

La religión institucional

Uno de los principales obstáculos para el progreso humano, la comprensión de otros y de uno mismo desde la perspectiva de la concepción de la nada propuesta aquí, es sin duda la religión institucionalizada. Aclaremos, el problema en sí mismo no es la religión sino la posibilidad de imposibilitar a través de ella la capacidad crítica del individuo. Tal criticidad podría ser útil para los mismos religiosos si fuese posible cuestionar, argumentar, confrontar, dudar e ir más allá de los esquemas previstos por la estructura de credo; lastimosamente, en muchas ocasiones dentro de los esquemas de una religión institucionalizada, tales posibilidades de desacuerdo y discordia son inexistentes debido al uso de la autoridad ideológica o dogmática, lo cual limita la opción de disuadirse de la fe y retirarse.

No se trata de estar en contra de los individuos que forman parte de las religiones institucionales, incluidos los líderes de las mismas, pues ellos también son engañados por el mismo sistema que proponen a los demás. Se les ha enseñado a creer que han sido elegidos para, una vez

convencidos de su membresía distintiva, buscar más adeptos para "convertirlos" a la fe. No es imperativo reclamarles directamente, pues tal reclamo sería inadmisible en un esquema místico más amplio que el de lo religioso. El desarrollo de lo humano desde un enfoque centrado en la nada es algo más natural, más puro, más humano y menos proselitista.

No es posible negar que muchos individuos creyentes, simbolizados como testimonio por las mismas religiones, hayan tenido o tengan vidas valiosas, lo que se afirma es que lo valioso que han hecho se ha fundado en su entidad humana más íntima y no en la pertenencia a una religión determinada; su virtud les permitió ver más allá de la estructura religiosa en la que estuvieron situados. Esto mismo sucede incluso con individuos contemporáneos.

Reitero, no ataco a la necesidad honesta de encontrar un sentido a la vida por medio de la religión, lo que enfrento directamente es el abuso de las instituciones religiosas que inhiben el pensamiento crítico y la voluntad de los individuos que intentan realizar la búsqueda por sí mismos. La liberación humana desde la nada no favorece la imposición de ninguna postura dogmática que se aprecie a sí misma como la mejor o que se considere con el derecho de moralizar y excluir.

Sistemas económicos polarizantes

Pocas cosas han dañado más al hombre contemporáneo que los sistemas económicos, específicamente los relacionados al modelo neoliberal, producto de un capitalismo voraz. Esto será parte de un estudio posterior que me propondré. Basta ahora decir que si persisten por mucho tiempo los sistemas económicos actuales, favorecedores exclusivos de algunos individuos de la élite y polarizadores de la población, tendremos cada vez más pobreza y miseria para los millones de individuos restantes hasta el punto en que será insostenible. La pésima distribución de la riqueza y la creciente pobreza de una cada vez mayor parte de la población mundial no pueden ser entendidas si consideramos los recursos reales que el planeta ofrece. Son los sistemas económicos los que han limitado a millones de ciudadanos haciendo imposible que logren

las satisfacciones básicas de la vida o, menos aún, que cubran sus necesidades trascendentales. Preocupados por alimentarse y por satisfacer las necesidades de los propios hijos, los adultos de hoy no observan más allá de su propia perturbación. Difícil pensar en la nada cuando hay un hueco en el estómago.

Es necesario un poco de tranquilidad monetaria para indagar sobre uno mismo y sobre la vida, la realidad o la muerte. Al hombre contemporáneo no le queda tiempo para pensar filosóficamente a menos que realice un esfuerzo excepcional. Atormentado, enrolado, sometido a las estructuras, a las instituciones y a sus propias necesidades económicas, el hombre de hoy ha tenido que laborar prolongadas jornadas de trabajo, tanto individualmente como en pareja. Los monopolios, las restricciones financieras y los acuerdos internacionales, sumados a las políticas globales y al control imperial, no han permitido el progreso personal en lo colectivo, restringiéndolo sólo a pocas minorías capaces de costearse semanalmente su clase de yoga, su terapia reconstructiva, su grupo de escucha o sus medicamentos tranquilizadores. No estoy en contra de cualquier estrategia que suponga una revitalización que permita al individuo sentirse "parte del universo", sino que semejante conciencia es inoperante si no se dirige a la evidencia y vivencia de la parte en nosotros que pertenece a la nada.

Sabemos que hay hombres detrás de la cortina de las instituciones globales que controlan los mecanismos económicos a partir de sus intereses. El uso del poder militar, manejado con intenciones económicas en las distintas esferas políticas, ha sido desastroso para la vida singular de muchos individuos. Lo íntimo, que es lo menos global de todo, se ve afectado. Tendemos a globalizar debido a que la nada ejerce una influencia universal, pero hay diferencias claras entre lo que hemos gestado e impuesto arbitrariamente como especie y los alcances potenciales derivados de tal influencia. Muchas veces, detrás de los argumentos de quienes controlan el mundo, es sencillo encontrar concepciones unívocas, muchas veces religiosas e inflexibles; por ello es imprescindible enfrentar los enfoques unívocos.

La imposición de enfoques unívocos

Previamente referí la importancia de romper con los univocismos por ser un obstáculo para comprender y comprendernos. Incluso en los ambientes e instituciones donde se busca "lo mejor" para lo humano suelen utilizarse univocismos sobre lo que es o debería ser el verdadero desarrollo. Esto, naturalmente, limita el enfoque de las intervenciones realizadas aun teniendo la buena intención de querer "construir" o "ayudar".

Los enfoques unívocos suponen la separación del que los tiene del que no los comparte. Ahí inicia la división íntima, la de las creencias inflexibles. La flexibilidad de una creencia es menor si en ella se ha depositado la confianza personal o incluso la propia identidad. No sólo nos creemos parte de un sistema sino que suponemos que dejar de pertenecer nos roba nuestra identidad, nos resta valor o nos convierte en algo diferente a lo que creemos ser. Todo ello son barbaridades insostenibles si consideramos que la misma identidad cambia, que no puede estar definida sólo por ideas y que no somos estables respecto a lo que somos. Es comprensible que nuestra inseguridad nos genere la necesidad de ser cobijados por un sistema unívoco, pero esto sólo nos aleja de la aceptación de nuestra levedad, la cual es necesaria para realmente entender las cosas.

Las posturas inflexibles, fundamentalistas, cerradas e inamovibles están en todos lados, quizá en el mismo núcleo familiar, probablemente en nuestra propia cosmovisión; es por esto que es tan difícil liberarse de tales cuestiones sin valentía. Por atender a los unívocos, sintiéndonos mejores por ello, tendemos a la moralización separatista.

La moralización

Todo hombre vive relacionado con alguna cultura específica. Toda cultura supone un esquema de la realidad. Todo esquema de la realidad propicia ideas sobre lo bueno y lo malo que son percibidas de acuerdo a la colectividad en cuestión. Por tanto, toda cultura implica una moralización.

No hay manera de ir a algún lado en donde no se aplique alguna idea moral y resulta prácticamente imposible contactar a un individuo amoral; esto puede resultar dramático si advertimos que el obstáculo está por doquier. No hay amoralidad en el mundo de lo fenoménico, de tal modo que el juicio moral está en todos lados o, mejor dicho, en cada mente, al menos en lo que refiere a la manera automática de reaccionar ante los acontecimientos. Sin embargo, es posible que el individuo, tras el juicio moral automático o robotizado que pueda emitir, se permita dudas sobre tales juicios y los cuestione. Es cierto también que incluso la forma de cuestionar dicho contenido moral incluirá una tendencia moral y que nuestros juicios sobre los juicios mismos están delineados por una perspectiva. No hay forma de eliminar las perspectivas sobre lo que es conveniente, funcional, correcto, deseable, merecido, justo, valioso y tantas cosas más. Sin embargo, al cuestionar los propios juicios habremos llegado a un plano ético y ya no sólo moral.

Si además somos capaces de establecer un juicio crítico sobre nuestro análisis ético, entonces accedemos a un plano metaético del cual se desprenderá la conclusión de que siempre hay al menos una línea valorativa de partida. En caso de realizar un análisis racional sobre nuestros juicios, no podemos deslindarnos de la intencionalidad racional de los mismos, lo cual supone un enfoque de tendencia y de análisis. En el mundo de lo fenoménico no hay posibilidad de la amoralidad, pero sí hay opción de disminuir el número de moralizaciones que hacemos a diario o de reducir la intensidad de los juicios dirigidos a las conductas de otros y las propias. No se trata con ello de dejar de ser autocríticos, sino de evitar ser destructivos y parciales. La amoralidad no existe en el mundo de las valoraciones humanas, pero tal mundo humano no es el único que hay, de tal modo que existe espacio para lo amoral en la medida de la posthumanidad o la superación de lo humano en lo transfenoménico.

En el mismo cauce, si vamos más allá, en la frontera de las posibilidades humanas nos encontramos con que hay también dos formas de entender el mundo: la humana centrada en lo fenoménico y la transhumana ubicada en lo nouménico, la cual no puede incluirse en el mundo

representacional. Ahora bien, el territorio de lo nouménico no puede ser conocido sino sólo intuido, cuestión que aplica del mismo modo a la nada. Lo nouménico no se muestra en lo fenoménico sino de manera apodíctica, es decir, lo fenoménico muestra lo que lo nouménico no es. Tras los fenómenos está el mundo de la no-valoración, el mundo de lo no-humano, el mundo de lo amoral. Entendida esta dimensión desde el enfoque de los noúmenos existe, entonces, la posibilidad de la amoralidad; a su vez, para adentrarnos en la posibilidad de la amoralidad tendremos que haber asumido a profundidad la amoralidad de la nada.

Nuestra distancia del mundo de lo nouménico no representa un impedimento para lograr, en parte, evitar el efecto perjudicial de las moralizaciones. Relativizar lo moral es posible a menos que se presente una actitud soberbia o necesitada de hacer diferencias. Semejante obstáculo constituye una prueba difícil de superar.

La soberbia suprema

Resalta la soberbia cuando el hombre se afirma como el dictador de su propia vida, el conocedor de las verdades absolutas y el poseedor de la razón universal. Este distintivo aumenta cuando quien lo vive no sólo se queda en la asimilación de lo que puede hacer sino que realmente asume que todo es posible para él.

Pensar que se es suficientemente voluntarioso o que se tiene la capacidad para lograrlo todo es indicativo de un proceder soberbio e ingenuo. No hay manera de posicionarnos ante tal protagonismo a menos que seamos realmente ignorantes de forma multidisciplinaria, es decir, ignorantes en varias áreas del saber. Cuando se observa todo lo que está fuera del propio control se asume que más que fuertes y omnipotentes somos débiles. Esto no implica que la aceptación de la fragilidad sea una propuesta endeble y apática derivada del consentimiento de la debilidad, sino que al contemplar la nada se acepta realizar las cosas que están al alcance sin que entendamos que todo es posible.

La soberbia suprema tiene que ver con el egocentrismo. Si creo que todo gira en función de mí pero no advierto que el "yo" es una ilusión

de la conciencia, entonces más que centrarme en el ego me he perdido en una ilusión. Si llamamos iluso a quien cree sobremanera en las ilusiones, procede utilizar el adjetivo con quien se deposita sin medida en su propio yo, que es la mayor de las ilusiones. Ciertamente, la persona puede experimentar un poco más de confianza en sí misma al creer que se centra en su yoicidad, pero tal confianza es temporal, pasajera y leve. Más frutos podrían redituarse al entender nuestra entidad de poseídos de la nada por estar rodeados de ella o al ser conscientes de la incertidumbre que provoca, de las incertezas que vomita y de las ambigüedades que nos representa al no abordarla desde bases cognoscibles estables sino desde una amorfa especulación. El nadante se sabe un tipo hecho pedazos, pero tales fragmentos de sí pueden ser más sólidos que los egos que se autodenominan absolutos.

La nada es inabarcable y por ello recurrimos al "yo" que esperamos poseer cuando lo definimos, estructuramos o suponemos contenido en nosotros. El hecho de que existan personas que mantienen este esquema durante toda su vida implica irreflexión, soberbia e ignorancia. No sólo generamos soberbia partiendo de nosotros mismos, sino que podemos recurrir a instituciones educativas para que nos indiquen y convenzan de que podemos tener y aprender la Verdad, que debemos de competir o que estamos obligados a ser los mejores y vencer a otros. Uno puede creerlo mientras más adormecido se encuentre.

La educación adormecedora

Son comunes los discursos en los que se deposita en la educación la solución de todos los problemas sociales y se la señala como un camino unívoco para el desarrollo de los individuos. Sin embargo, no todas las formas de educación coadyuvan a tales intereses. Puede sonar raro, si nunca lo hemos considerado, que señale ahora a la educación como un posible obstáculo para comprender a otros o para comprendernos a nosotros mismos. Es claro que algunos de entre los muchos sistemas didácticos, filosofías educativas y entornos de aprendizaje no siempre son realmente posibilitadores, inspiradores y formativos. No todas las

experiencias educativas son una elocuente canalización de la energía y potencial de los estudiantes. Está también, por supuesto, la educación adormecedora, dogmática, memorística, intelectualista, acrítica y castrante.

Con el adjetivo de "adormecedora" me refiero a la educación que propicia que el estudiante aprenda a obedecer sin razones, sin entender el motivo de la orden. No se trata, evidentemente, de enseñarlos a desobedecer, pero sí de que puedan obedecer por convicción si así lo eligen. Es una educación adormecedora la que propone contenidos que no son revisados analíticamente, la que no se sustenta en el debate o la discusión honesta y provoca que el alumno sea repetidor de la información. Esta educación puede volverse dogmática cuando los contenidos se vinculan con lo religioso, se habla de verdades inamovibles o se prohíbe la crítica y la duda.

La educación se vuelve adormecedora cuando es intelectualista, cuando se afirma que la razón humana no tiene límites o que sólo lo humano y sus construcciones son la realidad. Perdemos de vista que el hombre no es exclusivamente racional, sino también emocional, efusivo, cambiante y necesitado. Es imperativo incluir en nuestros esquemas explicativos la intuición, las nociones, las especulaciones y los silogismos. No sólo lo científico es conocimiento, no únicamente lo racional es una razón y no solamente lo que tiene una estructura positivista o cuantificable es digno de conocerse.

Finalmente, una educación castrante es la que no permite que los individuos se pregunten las cosas por sí mismos ni sean críticos de su propia persona o de lo que los rodea. Se es acrítico cuando se protegen los sistemas y se reprime la reflexión, la intuición, el arte, la duda y la creatividad. La mayoría de los estudiantes ya no necesitan ser reprimidos en niveles superiores puesto que en los anteriores ya lo han sido suficientemente y se han acostumbrado a vivir sin percatarse de sus propias posibilidades, de su creatividad dormida, de su ánimo indoblegable. La educación no ha triunfado más que en apariencia, tristemente se ha convertido en servidora del sistema del que originalmente debía liberar.

Todo esto ha sido posible porque la educación ha sido vista como un medio de control y una forma astuta de permitida dominación. Cada pueblo se convierte en lo que su sistema educativo produce. El problema es aún mayor cuando esta posibilidad de fuerza y control la tienen individuos a quienes poco les interesa el bienestar de la mayoría. ¿Cómo deshacerse del obstáculo social en que se ha convertido el sistema educativo cuando es manipulado por la estructura dominante? No es forzoso hacer a un lado al sistema educativo si se entiende que resulta necesario para obtener los documentos que el mundo laboral exige a manera de certificación, pero sí se debe estar un paso adelante del enfoque educativo formándose también de manera personal. Sólo el autodidacta aprende de verdad, pues todos aquellos que dependen de estar en el aula junto a otros y con un "guía" que los incentive a estudiar realmente no han aprendido a forjar su propia motivación para obtener conocimiento o para pensar por sí mismos.

Por ello, es laudable que enseñemos a los niños y jóvenes a dudar de lo que escuchan o de lo que se asegura que es la verdad absoluta; adherirse a tales supuestos en nombre de la "buena educación" los termina por volver arrogantes, univocistas, moralizadores o autoritarios. La humildad que antecede a la búsqueda de nuevas respuestas es un eficaz remedio contra el ego inflado.

La inflación del ego

Ante la evidencia, no sólo teórica sino vivencial, que el hombre experimenta debido a la ficción de su yo y a su palpable nada, usualmente referida como vacío, intenta valerse de cualquier recurso para evadir la sensación de hueco, de ausencia, de pérdida o de inestabilidad. Buscamos estabilidad para todo lo que nos rodea en la vida, pensando que la perpetuidad es realmente una posibilidad. Deseamos relaciones estables, trabajos fijos, economía perdurable, hijos equilibrados, políticas inamovibles, ideas establecidas, esquemas sólidos, proyectos lineales y hasta una Verdad incambiable a la cual adherirnos. Tanto anhelo de es-

tabilidad es consecuencia de percibir la inestabilidad interna que la nada nos supone. Hemos errado al intentar llenar el vacío con estabilidad.

Otra alternativa falsa para llenar el vacío es el exceso. Si no es posible la estabilidad, o si se ve complicada, entonces recurrimos a alguna desmesura que nos permita compensar la falta de estabilidad. Lo mismo sucede cuando se cae en un exceso de parejas sexuales, la desproporción en la diversión o las distracciones, la exageración en el alimento, el deporte, el estudio, el dinero o el trabajo. En cada uno de estos ámbitos puede buscarse, al desorbitarlos, evadir la sensación de hueco que persiste.

Si no ha sido posible llenar el hueco con la supuesta estabilidad, o con los excesos, también puede optarse por el desmedido control. A través del control sentimos poder, pero éste no evade la debilidad que nos pertenece. Buscamos el dominio humillando a otros, apareciendo como superiores, exagerando la ayuda para ser considerados buenas personas, creando dependencias hacia nosotros, criticando moralmente a los que entendemos como indignos o perversos, todo ello para restituir nuestra propia confianza.

Buscamos el control cuando construimos relaciones disparejas y cada vez que imponemos, forzamos, violamos, destruimos o coartamos la voluntad ajena. Si lo anterior no nos sirve, aún queda la autodestrucción que es también una forma de control sobre uno mismo, la última que queda y que también es ilusa; cuando un individuo se afecta a sí mismo cree que toma el control, pero en realidad es controlado por su propio coraje y resentimiento personal.

El deseo de estabilidad, así como el exceso y el control, son formas de inflación del ego, como si por el hecho de inflar algo inexistente se volviera existente de por sí. Creemos que favorecernos en todo y llenarnos de falsedades logra expulsar nuestra nada del interior. No hemos comprendido que la nada cabe incluso en los frascos llenos, pues siempre persiste la posibilidad de la imposibilidad del frasco mismo. Es necesario contemplarse vacío y permitirlo; de tal modo, intentar llenarse inflando el ego es un obstáculo para el desarrollo de lo humano y para la mutua comprensión.

Debemos entender que el vacío no es un enemigo, sino que nuestras ideas al respecto son las que estorban para crecer a partir del mismo. Hemos creído que los vacíos deben ser atendidos por profesionales de la conducta para que nos ayuden a salir y liberarnos de semejante insulto a nuestra grandeza. ¿Cómo puede un ser humano creado por Dios permitirse el vacío? Simplemente porque no hay tal Dios y es la nada la que circunda nuestro ser, posibilitándolo. Asumir el vacío permite una contemplación más sana de la vida desde la nada. Los felices, los siempre alegres, los que parecieran llevar una vida perfecta inflando el ego, tendrían que ser los primeros atendidos, pues aun no han notado su propia limitación, su ingenuidad e ignorancia. No es el que ve las cosas el que merece ayuda, sino el ciego. Ver es palpar lo visible, pero contemplar lo absoluto es ver incluso lo invisible, más allá de lo evidente. Sin embargo, para poder ver de manera más completa se requiere vivenciar la nada.

En las ciencias de la conducta, los profesionales han permanecido en la idea occidental de buscar las formas de llenar los vacíos como si éstos fuesen enemigos de la autosuperación. Por el contrario, es urgente entender que los vacíos son inherentes y que el problema no es tenerlos sino intentar llenarlos obsesivamente con aquello que consideremos virtuoso. Debemos preocuparnos más por los que se sienten llenos que por los que asumen el vacío.

Cuando nos cerrarnos a la experiencia del vacío obstruimos el encuentro real con el otro. Una muestra clara de esta separación de los demás es el miedo a las personas que son de algún modo diferentes a nosotros. Se tiende a visualizar al otro como enemigo cuando en realidad sólo es una corporeidad equívoca y andante tal como somos todos.

El miedo al otro

Es cierto que hay individuos a quienes por sus conductas anteriores debemos de tratar con precaución. Pero esto no significa que todo humano en el mundo sea indigno de confianza. Vivir con miedo hacia el otro, o a todos los otros, es incluso una patología, una fobia social. Podría

parecer que vivir en plena desconfianza y en actitud de defensa hacia el otro justifica cualquier cosa hecha en su contra. Sin embargo, el otro también me ve a mí mismo como "su otro", de tal modo que permanecemos alejados mediante ese mutuo percibirnos como hostil otredad.

El miedo al otro es un obstáculo para comprendernos porque supone un juicio previo que explica nuestro miedo. No se podría entender tal miedo sin una referencia a un juicio específico que nos condiciona y nos maneja. Cualquier juicio es siempre parcial, incompleto, insustancial, flácido. Basta con intentar conocer más los motivos del otro para captar que en el fondo no es tan diferente de uno mismo. Lo que nos separa son cuestiones accesorias, sólo ideas, pero no las intenciones últimas. Se podrá objetar que no es posible relacionarse a profundidad con todos aquellos individuos con los que estamos en contacto y que, por tanto, la idea de ver el interior del otro y su semejanza con el mío sería una tarea irrealizable. Si bien es admisible la complejidad de intentar conocer a todos los individuos que contactamos, cabe reconocer de antemano que cada uno posee alguna esencia y valor. Que no pueda verse en alguien alguna cualidad inmediata no significa que no la posea, pues siempre existe en las personas algo mejor que lo que sí hemos visto de ellas.

Se trata de creer un poco en el otro, de asumir que esa parte que aún es imperceptible o no vista para nosotros puede ser valiosa. Esto nos lleva a ver lo que no se ha visto sin necesitar palparlo directamente. Si asumo que todos los otros tienen un valor por ser y, encima, por ser como son (aunque no entienda de inicio tal valor), podré entenderlos de un modo más sano.

Consideremos que todo ser humano tiene variadas posibilidades en sí mismo. Centremos la atención en lo que el otro puede llegar a ser aunque eso aún sea irrealizado. Dejemos de focalizar únicamente en lo que nos resulta desagradable de cada persona. Puede objetarse que lo mejor de cada individuo aún no acontece, pero es esa noción, precisamente, la que propongo desarrollar. Hay que entender que lo mejor de todas las personas "aún no es", lo cual no significa un rotundo "no será". La posibilidad sigue y no podemos negarnos a considerar lo que aún no es; el mundo mismo, nuestra vida y todas las cosas futuras son una suma de posibilidades.

Ignorancia e irreflexión

Debido a que no hay posibilidad de certezas, siempre permanecemos ignorantes de algún modo. No obstante, debe distinguirse entre permanecer en la ignorancia a pesar de la búsqueda y mantenerse voluntariamente en la ignorancia mediante la irreflexión, el nulo interés, el desentendimiento de las cosas, la lejanía con ellas y la indiferencia. La ignorancia, además de obstaculizar el crecimiento personal, disminuye la capacidad de asombro por el mundo y minimiza la pasión por indagar sobre él. El ignorante es abatido por la apatía, no sale de sí mismo y no busca respuestas porque no ha sido capaz de hacerse preguntas. Esto mismo, la evasión de las preguntas y la nulidad de la duda, son en sí mismas estorbosas para el desarrollo personal.

No hacemos preguntas con el fin de encontrar respuestas definitivas sino por el ánimo de gozar la cuestión y de observar los matices que la misma puede tomar. No importa que las respuestas no sean absolutas o que no podamos alcanzar lo absoluto a través de un ejercicio reflexivo.

Esta admiración que genera las preguntas es propia de aquel que aún no ha dejado de imaginar que las cosas pueden ser de otra manera o incluso que no son como pensamos. Sólo ese tipo de pensamiento, lejano a las inflexibilidades de ciertos dogmatismos, permite ampliar la mirada y conceder una alternativa a las visiones tradicionales.

Sin embargo, el espíritu indagador, producto de la capacidad de asombrarnos, puede ser obstruido por la educación adormecedora o por los esquemas univocistas de la propia familia o de la cultura. Por tal motivo, es necesario aislarse un poco de las miradas de siempre para superar nuestro modo automático y reactivo de entender las cosas. Nuestra cosmovisión puede ser alterada por el inevitable contacto con la otredad. Es necesario cuestionar nuestros esquemas inmediatos, sobre todo en lo que respecta a la formación de lo que será el propio estilo de vida.

No hablo de la ignorancia como si se tratara de un estado de inaccesibilidad a la Verdad; en tal sentido, está claro que siempre hay cosas que no sabemos y que todos somos ignorantes. Contrariamente, cuando me refiero a la ignorancia la entiendo como inapetencia, falta de interés o

de pasión por la formulación personal de las preguntas de la vida. El hombre contemporáneo tiene sobradas causas de irreflexión, tales como el ruido, los esquemas dominantes en los que es mejor no cuestionar con tal de no ser expulsado o señalado, los autoritarismos educativos que perfilan un tipo de estudiante sumiso y obediente, las distracciones y las religiones coercitivas proclamadoras de infiernos posibles. Anteriormente afirmé que es necesario ir contra la corriente en cada uno de esos aspectos.

No hay eliminación de la ignorancia si la persona no desarrolla su capacidad para indagar, dudar y preguntar por sí mismo. Si un individuo necesita que alguien pregunte por él o, peor aún, que respondan por él, definitivamente está muy lejos de alcanzar el nivel óptimo para contemplar su propia nada y le sería difícil volverse un nadante. La persona que no se permite dudar nunca sabrá plantear preguntas que lo confronten consigo mismo y tendrá que conformarse con los esquemas tradicionales que le explicarán lo que es "mejor" para el hombre.

Las ideologías que invitan a ser una persona "de bien", con las que se complace cualquier individuo irreflexivo, proponen que las personas se contenten con estudiar sólo lo necesario para tener un empleo estable en donde obedezcan órdenes, que "sienten cabeza" matrimonialmente, que tengan fútiles amistades obsesionadas con las distracciones televisivas, que vivan con una pareja a la cual creer fiel, que críen hijos que aprendan y reproduzcan sus rancios esquemas de vida haciéndolos sentir buenos padres o madres, que tengan un esquema de valores incuestionable y predefinido por otros o que se sometan a una religión que prometa un paraíso próximo en donde por fin obtendrán felicidad luego de tanta represión.

Hay quienes tienen como ideal de vida todo lo anterior y eso les permite sentirse adaptados; no obstante, a lo único que se adaptan es a la desadaptación de sí mismos. Esta desadaptación desemboca en la apatía mística.

Apatía mística

Lo que llamo "apatía mística" consiste en desatender la dimensión intangible de lo humano, conformándose con la suposición de que sólo lo material es parte de la propia vida o con la perspectiva de que sólo lo contable y cuantificable es lo que tiene sentido. Contrariamente, el misticismo provoca una actitud profunda, decidida y comprometida cuando el hombre entiende su intimidad con las cuestiones fundamentales a las que está vinculado. Puede haber muchas modalidades de misticismo, en general las religiones asumen un estilo específico para vivir la experiencia con su Dios; incluso, desde la perspectiva laica, se asocia lo místico con una relación del individuo ante lo absoluto. Si bien no propongo ninguna religión, lo cual supondría algún tipo de institucionalización, sí asumo que la contemplación de la Nada es en sí misma una experiencia mística que propicia una conexión específica, única e intransferible.

Entiendo también que lo místico es posible únicamente a partir de una ascesis personal que signifique la renuncia a cierto de tipo de posesiones, excesos, lujos o controles, aunque no necesariamente la renuncia al placer. La experiencia mística nadante es prácticamente imposible sin la voluntad del individuo. Por tanto, la apatía mística es un obstáculo. No se trata de desvincularse de lo absoluto sino de llamarlo de otra forma o permitir que permanezca innombrable. Muchos individuos están desinteresados de las cuestiones místicas porque las relacionan con las religiones tradicionales hacia las que sienten antipatía; por ello, el rompimiento de los ídolos es tan particularmente importante en el proceso de quitar obstáculos. Asimismo es necesario erradicar la molestia o la desaprobación conflictiva con las religiones. Hay que dejar que las religiones sean sin que esto nos suponga ser religiosos. Si uno se encajona o etiqueta como incapaz de vincularse a cualquier religión y asocia lo religioso con lo místico correrá el riesgo de ponerse a sí mismo un obstáculo para el desarrollo personal desde un posible misticismo secular.

La apatía mística es una consecuencia de la inflación del ego y constituye una barrera para comprender el resto de las cosas. Se requiere de valentía para la práctica ascética que promueve la experiencia mística.

Hemos creído que las cosas nos han sido reveladas sin un esfuerzo personal de nuestra parte, pero no es así porque no hay un revelador. Que exista lo revelado pero no un revelador supone que el esfuerzo por ser idóneo para ver lo revelado implica valorar la mística de la nada. En todas las épocas de la historia humana ha sido difícil favorecer la experiencia mística tal como, una vez vivida, permanecer en ella. Por ese motivo, vale la pena explorar el modo en que la vivencia mística modifica nuestro compromiso con la vida.

En el siguiente apartado, el cual cierra este trabajo, me centro en las implicaciones últimas de vivir conforme a la contemplación de la Nada así como las formas en que es posible promoverla.

Ser un nadante hoy

A partir de este momento enuncio las implicaciones concretas que se derivan de la decisión de asumir la nada o volverse un nadante en torno a la propia existencia. Naturalmente, muchos de estos aspectos tienen que ver con la propia sangre en las rodillas. Se asume, en primer término, que un nadante es un individuo que intenta y desea ser congruente con cada una de las anteriores enunciaciones sobre los obstáculos que han de superarse al contemplar la Nada y con las consecuencias de proseguir en la conciencia de la misma.

Inicio refiriendo la experiencia de soledad que es propia de quien piensa algo de manera diferente o que ha roto con los sostenes emocionales convencionales. Prosigo con la importancia de eludir el método racional como esquema univocista. Continúo con una breve reflexión sobre la construcción de sentido a través de la incitación al ejercicio filosófico. Posteriormente, abordo el significado de mostrar un testimonio de vida que sea congruente con lo que se plantea en palabras. Finalmente, propongo una reflexión sobre el hecho de morir día a día hasta la muerte total.

Todos estos abordajes responden a la evidente singularidad de vivir lo que se habla. Se mencionan las consecuencias de ello partiendo de algunas experiencias propias.

Reconciliarse con la soledad

La frase de William Shakespeare en *Hamlet*: "ser o no ser, he ahí el dilema", es en sí misma dicotómica porque advierte que se es o no se es y que cada una de esas cuestiones existe por separado de manera independiente. Debe quedar claro que es posible la interacción entre el ser y el no-ser, que no se excluyen mutuamente. A pesar de que haya quienes postulan lo contrario al proponer que "no es posible afirmar y negar al mismo tiempo",[321] es evidente que el ser y el no-ser están en constante interacción. No es la cuestión si es una o la otra, sino más bien de qué maneras están configurados el ser y el no-ser en un asunto determinado. Del mismo modo, es fundamental discernir la dialéctica entre el ser y la nada, así como la forma en que existe esta combinación en algo o alguien particular. Debido a que no hay figura sin fondo, tampoco se puede tener algo sin la nada. Es por eso que "la nada es sumamente potente"[322] y no puede ser excluida porque aunque el ser sea, lo es en relación a la nada. No es entonces la cuestión "ser o no ser" sino el "cómo el ser y el no-ser *son*".

Por ello, si el ser y la nada (la cual contiene la posibilidad del no-ser) constituyen el sistema binario de la realidad y de todo lo existente, no podemos excluir a la nada del ser que contenemos. De tal modo, "lo positivo y lo negativo, el algo y la nada, son inseparables y van juntos. La nada es la fuerza en virtud de la cual puede manifestarse el algo";[323] una de las consecuencias vivenciales de esto consiste en la afirmación de la soledad como un modo inevitable de estar. Por más compañía que tengamos frente a nosotros, es nuestra propia nada la que nos escupe nuestra so-

[321] Carlos Llano, *Etiología de la idea de la nada*, p. 348.
[322] Alan Watts, *Nueve meditaciones*, p. 46.
[323] *Ibid.*, p. 47.

ledad. Se está en soledad y, aun cuando busquemos formas de evadirla, ésta se vive muy profundamente.

Asumir la nada es reconocer la propia soledad, la unicidad que promueve la diferencia y la particularidad que implica la individualidad. Se es como individuo y siempre como un individuo solo. Estar solo no supone lejanía física, ni ausencia de proximidad corporal con otros cuerpos; lo que supone, más bien, es la imposibilidad de ser conocido en verdad, de ser entendido completamente, de tener la certeza del autoconocimiento, de verse profundamente como se es. Todo ello es así debido a que no sólo se es, sino que no se es también. No es posible ver la parte que no se es, pues al mismo tiempo que vemos lo que somos estamos no siendo; de tal modo, no podemos ver lo que no somos porque necesitamos estar siendo para ver. No puedo contemplar mi propia nada si no contemplo la Nada. No hay quien pueda contemplarme totalmente, ni yo mismo, pues en mí *es* la nada impenetrable. Temporal como soy, cambiable e inestable, permanezco fuera de cualquier conceptualización certera, elevándome solo en el aire pasajero de la incertidumbre. Todos permanecemos viajando a través de la nada que nos hace ser, diluidos en las penumbras del sinsentido, abstraídos y lejanos, flotantes y nostálgicos por las obscuridades interiores que nadie conoce.

Asumir la nada es asumir la soledad y reconocer el espacio solitario e impenetrable que no se abre sólo por llorar. Ninguna lágrima lo penetra, ninguna voz poética. El hermetismo profundo es imposible de romper porque no tenemos ojos capaces de captar luz entre tal oscuridad. No hemos sido equipados para entender la nada que nos posee. ¿Cómo decir que me conozco si mi yo es sólo una ilusión? ¿Cómo asumir que soy alguien cuando eso lo reconozco en relación con la colectividad de entre la que puedo distinguirme? ¿De qué manera relacionarse si no es con falsedad, siendo lo que no se es y mostrando una parcialidad que alguien captará en forma distorsionada? ¿Cómo hablar de autoconocimiento sin dejar de lado la autocomplacencia y la incertidumbre? ¿Cómo entender la compañía si se está siempre solo? ¿Cómo decir que amo si no poseo el amor ni puedo entender de verdad a quien digo amar? ¿Cómo conectar con nosotros mismos si sólo hay eslabones perdidos de nuestra identi-

dad utópicamente supuesta? ¿Cómo hablar de mí si todo me supone distorsión? ¿Cómo mostrarme si no me contengo? ¿Cómo hacerme ver si lo que muestro no es visible? ¿Cómo dejar de estar en soledad si no sé dónde está lo que soy? ¿Cómo ser algo siendo la nada? ¿Cómo dejar de ser nada si la nada me hace ser? No hay salida, sólo eternos retornos a la cueva de las simulaciones que este mundo supone.

Así, mientras más buscamos negar la soledad nos quedamos más solos e incongruentes. Asumir la soledad es aceptarse incognoscible, es al menos no intentar engañarse. No hay posibilidad de fusión más allá de las patologías psicológicas que la supondrían; sólo cabe creerse fusionado, no la fusión real.

Si se reconoce la propia soledad se pierde el miedo a estar solo. Eso mismo, el miedo a estar solos, es la causa original de muchas de nuestras desgracias. Vencer los miedos consiste en evitar permanecer buscando el reconocimiento, la aprobación, la compañía, el amor. Todas y cada unas de las muestras de nuestra fragilidad son consecuencia de la mínima o nula asunción de la soledad y evidencian la propia levedad. En la medida en que nos reconozcamos solos lograremos estar más dispuestos a la compañía sin que esto suponga lazos obligatorios ni prisiones innecesarias.

Hablar de la nada atrae la soledad derivada de la desaprobación de un mundo centrado en el ser como consecuencia del miedo a la nada. Todo aquel que la exprese merece eso mismo: regresarse a la nada que propone. Asumo que algunos lectores despertarán y se unirán a la idea, pero no la totalidad. De cualquier modo, la soledad siempre es un hecho y una posibilidad para todos; tiene la posibilidad de ser captada, pero es un hecho incluso sin tal captación.

Asumir la soledad es saberse sin Dios, sin creador, sin sentido, sin camino, sin motivos y sin certidumbres sobre ninguna cosa. Asumir la soledad es dejar de temer a la angustia, pero es también el reconocimiento de su temporalidad, pues no ha de angustiarnos para siempre aquello que reconocemos inevitable.

Por ello, la angustia o la náusea son sólo el inicio, después provienen la paz y la resignación activa. Si se vive constantemente angustiado por la nada es porque se la ha comprendido superficialmente pero no se

la ha asumido todavía o no hay una contemplación verdadera. Fusionarse con la nada, comprenderla íntimamente, es dejar de temerla, es reconocerla interiormente. No hay algo que provoque más miedo que encontrar el objeto del miedo dentro de uno mismo, eso sucede con la nada; pero tras el miedo viene la aceptación y en ello la sabiduría. No basta con tener conocimiento de la nada, se requiere saber dejarla estar. De tal modo, la angustia es sólo temporal, es el noviciado necesario con la nada antes de profesarla definitivamente. Una vez que se profesa, la nada se vuelve parte de la propia vida y se manifiesta a través de una soledad asumida.

El temor a la soledad es la muestra más clara de que no se ha aprendido a vivir, de que no se ha asumido aún de verdad la existencia, de que no se ha logrado despertar y de que tras nuestra carne sólo hay ilusiones vagas, superfluas e infantiles. No es posible vivir continuamente bajo la falda de nuestra inocencia. Nuestro deseo de explicar la realidad es sólo una forma más de evadir la incertidumbre. La soledad, en grado sumo, es también asumirse sin certezas, reconocer la levedad del conocimiento humano y lo pequeño e ingenuo de nuestro razonamiento.

Pues bien, la cuestión es entonces: ¿cómo interactúan el ser y la nada en nuestra experiencia cotidiana? Una de sus compaginaciones es la relación entre la soledad y la compañía. Análogamente, la soledad es el fondo en el que figuran todos nuestros nexos, relaciones y compañías. Para que tales figuras existan resulta irrenunciable que persista el fondo de la soledad. Pues bien, esta soledad es inevitable puesto que encima y a través de ella (sin excluirla) toda relación es posible. El fondo que es la soledad permite la figura y forma de toda relación; dicho de otro modo: el fondo de toda relación o nexo con otro humano es la soledad. No hay modo de evadir la soledad a través de la compañía o mediante las relaciones, pues estas mismas se sostienen en la medida en que la soledad se mantiene.

De esta forma, el buen entendedor habrá previsto que no se trata de aislarse como consecuencia de un miedo a los demás o de una antipatía social, sino de asumir el fondo a profundidad. A partir de ahí se posibilita la interacción auténtica, la relación sana que trasciende los esquemas tradicionales de cosificación, el encuentro entre entes que han asumido

su soledad y que no intentan romperla a toda costa. Asumir la nada y la soledad que ésta conlleva consiste en estar libre del miedo a no ser libre, en relacionarse sin dejar de estar solo ni proponerse como el salvador del otro o el verdugo de la soledad ajena. Asumir la soledad es, a lo sumo, dejar ser y permitir el no-ser. La meta es entender la fusión del ser y la nada, tal como la de cada uno con el Todo. Ninguna de estas cuestiones se entiende únicamente por vías racionales, es necesaria la promoción de un racionalismo diferente.

Promover un racionalismo antirracional

Podría parecer contradictoria la invitación a promover un racionalismo que enfrente al racionalismo o que se proponga a sí mismo como el objeto por destruir. Sin embargo, no hay tal incongruencia si se entiende la cuestión correctamente. Para ello, dividiré el presente apartado en tres secciones: sobre el sentido de lo racional, sobre la importancia de lo holístico y sobre la superación de la racionalidad mediante el ejercicio contemplativo centrado en la nada o el postracionalismo.

El sentido de lo racional

Comúnmente se entiende el racionalismo como una postura consistente en el acceso al conocimiento por medio exclusivo de la razón. Además, la mayoría de las personas asumen el supuesto de que el razonamiento puede revelarnos la Verdad universal, constituyéndose así como la herramienta idónea o excelsa que el hombre tiene para conocerlo todo. Contrario a eso, debe observarse que la imposibilidad de acceso a la Verdad debido a su inexistencia es el argumento principal que debilita al racionalismo radical, dejándolo sin acceso a lo que supuestamente le da su fundamento. El "pienso, luego existo" cartesiano puede sustituirse por "soy nada, luego existo", lo cual implica, en el término "soy", el pleno reconocimiento de la nada en uno mismo.

El racionalismo devino en cientificismo al suponer que únicamente son ciertas las cosas que la ciencia demuestra y que lo no científico queda excluido del plano del conocimiento respetable. Parte de la des-

gracia de la existencia humana se inicia cuando se considera a lo científico como algo absoluto que da valor exclusivamente a lo cuantificablemente mostrable. Evidentemente no estoy en contra de la ciencia y considero evidentes los beneficios que nos ha proporcionado como especie; a lo que me refiero es a que la ciencia, en su vertiente positivista, es sólo una de las modalidades de acceso al conocimiento que tiene el hombre, pero no es la única ni debe ser excluyente de otras posibilidades. El tema de la nada es uno de los usualmente excluidos del ámbito científico, con excepción de los experimentos sobre el espacio vacío en la Física; si bien los proyectos de investigación suelen estar centrados en el ser de las cosas, debe considerarse que para la comprensión del ser hemos de contemplar también lo que no es o aquello que es *no siendo*.

El conocimiento holístico desde la nada

Además del conocimiento que apunta a realizar conceptualizaciones (lo teórico) y del conocimiento sensible centrado en la experiencia (lo empírico), es fundamental otorgar importancia al conocimiento holístico que incluye lo intuitivo. No debe asumirse la intuición como una simple corazonada o una fantasía, se trata más bien de una percepción no sensorial sobre una cuestión difícilmente explicable por medio del lenguaje tradicional.

El conocimiento holístico no ha sido siempre incluido en la estructura que la ciencia propone. Sin embargo, cuando un científico percibe la posibilidad de una hipótesis también está intuyendo una alternativa o forma de entender algo a través de una percepción holística originaria. Posteriormente, el científico utilizará todos los recursos racionales a su alcance para explicar la validez de tal intuición por medio de explicaciones, argumentos o pruebas. En parte eso he tratado de hacer en este libro: intuir la nada y posteriormente buscar mostrarla o argumentar desde esquemas racionales (¡eso espero!) la posibilidad de la misma y su interacción con lo que existe. Lo he debido hacer de tal modo porque el mundo académico occidental ha utilizado esas formas para validar las intuiciones premonitorias con las que se inicia siempre una reflexión

holística o una comprobación teórica. En coincidencia, supongo que el lector podrá constatar que no he seguido sólo y unívocamente una línea racional.

Ahora bien, si la intuición de la que hablo es reprimida o el sentido holístico es disminuido, lo racional disminuye al grado de convertirse en una reproducción memorística de lo que ya se conocía anteriormente, lo cual aporta muy pequeños matices de novedad. Esto sucede con los grupos y las personas temerosas de cuestionar o de dudar de lo establecido. Al temer pensar o al rechazar las propias intuiciones se imposibilita el ejercicio de descubrimiento que noblemente permitiría un avance integral. Contrario a eso, habitualmente nos contentamos con explicaciones previas, generalmente las tradicionales, que han sido consensuadas por la mayoría y que hemos adoptado como modelo para entender el mundo y a nosotros mismos aun siendo perspectivas ajenas a nuestro pensar. En Occidente, por ejemplo, pasamos la vida pensando, sintiendo y entendiéndolo todo desde el paradigma del ser y en negación de la nada. Con tales antecedentes, la apertura a un conocimiento holístico desde la nada constituye una forma alternativa para captar un mayor abanico de posibilidades.

Para que lo anterior sea posible debemos liberarnos del esquema racionalista que nos embriaga de orgullo. Podría ser paradójico que se proponga una forma de saber que tenga como punto de partida la aceptación de la imposibilidad del conocimiento absoluto, pero esto mismo abre otras perspectivas de comprensión. No se trata de eliminar por completo el racionalismo, se trata de que el racionalismo no implique la eliminación de otras posibilidades.

El post-racionalismo

Para lograr ir más allá del racionalismo se requiere de una valiente actitud de implicación personal para asumir la nada. No se requiere dejar de ser racional ni enfrentar a los racionalistas, pero sí se trata de no volverse unívocos en función del racionalismo o limitar a una sola vía el acceso al conocimiento. En el post-racionalismo se mantiene una pauta racional pero con la flexibilidad de poner en duda los postulados

de la razón. Se trata de una razón que se enfrenta a sí misma, de una afirmación capaz de ser negada, de un enfrentamiento con las propias consignas. Al racionalismo tradicional se le supera con un racionalismo integrador de lo holístico y lo sensible. Estoy hablando, por tanto, de un racionalismo no centrado en el ser e incluyente de un paradigma capaz de dirigirse incluso hacia lo no visto.

El post-racionalismo implica la superación del orgullo cientificista-positivista, la superación de los univocismos y la tendencia a buscar lo universal. No obstante, al asumir la nada se deja de buscar lo universal, porque lo más universal de los universales posibles ya se habrá encontrado. Asumir la nada es dejar de buscar absolutos y permitir las particularidades que la misma nada favorece al dejar que lo que es *sea*.

El post-racionalismo que propongo busca entender razones, no aportar una sola razón. El supuesto implícito es que todo conocimiento es relacional y que la situación particular de un individuo condiciona el modo en que se relaciona con el mundo y su modo de conocerlo; de tal manera, lo que cada persona conoce puede generar conclusiones distintas a las de cualquier otra, precisamente por las diversas modalidades de relación que cada una utiliza. Que el conocimiento sea relacional supone que está siempre sujeto a la propia conciencia, a los aprendizajes antecedentes, a la experiencia personal, a la captación sensorial y a previas conceptualizaciones desde las cuales se asocia lo percibido en un contexto determinado y específico. El racionalismo derivado de tal sincretismo relacional no utiliza solamente filtros intelectuales sino multimodales.

Se podrá objetar que adopte el término de "post-racionalismo" para enunciar la postura de conocimiento que va más allá del racionalismo o que debería de superar la consideración de lo racional; sin embargo, es necesario seguir incluyendo el ejercicio racional porque el hombre está sujeto, por el simple hecho de serlo, a un esquema que construye irrenunciablemente mediante su capacidad de construir razones. La propuesta no es quedarnos en un racionalismo cerrado en sí mismo, sino en un racionalismo prudente que se muestre abierto a la ineludible existencia de otros esquemas de conocimiento.

Incluso apoyándose en lo empírico, lo emocional o lo intuitivo, hay motivos que la persona se da a sí misma para seguir tal o cual sistema o tomar sus decisiones. El hombre no puede escapar totalmente del esquema de su propia racionalidad. Asimismo, en el concepto del post-racionalismo también se asume cierta superación de lo racional debido a que el mismo hombre racional tiene la capacidad de ir contra su propia razón para enfrentarla o más allá de su razón para superarla mediante otras vías de conocimiento. De cualquier modo, una vez que se logra producir alguna conclusión derivada de la intuición o del análisis, los post-racionalistas requieren retornar a la herramienta racional y al uso de la palabra para poder transmitir su mensaje de un modo tal que sea comprendido por otros o para hacer prevalecer lo expuesto a través del tiempo.

Hasta ahora no hemos descubierto la manera de transmitir algo a los hombres de los próximos siglos sin dejar un testimonio o evidencia. Es por ello que aquel que ha accedido a un saber más allá de lo meramente racional tendrá que explicarlo racionalmente para transmitirlo a otro a pesar de las distorsiones que el uso de las palabras supone. Quizás otro medio sin el uso del lenguaje podría generar mayores alteraciones.

Un post-racionalismo que también incluya lo emocional y lo intuitivo es en sí mismo una consecuencia personal de asumir la nada. En tal senda no se deja de ser racional pero se adopta una postura holista; aquello que se logre con tal actitud deberá explicarse, de cualquier modo, de manera racional. No sólo se trata de explicarse con razones y que la gente racional lo capte o lo confronte, sino que también es oportuno motivar el uso del propio ejercicio intuitivo, despertar otros canales de captación, propiciar una labor filosófica y contemplar una realidad circundada por la nada.

La posibilidad de incitar a filosofar desde la nada

Mi planteamiento no consiste en enseñar filosofía, sino en crear el ambiente de duda e incertidumbre que ocasione, explote, motive, propicie, derive, incite o empuje a filosofar. Esto no es lejano al método socrático

ni a la didáctica de la pregunta con base en textos filosóficos,[324] pero sí aporta la distinción de que la filosofía sólo puede nacer en la persona que filosofa y que no es posible enseñar a filosofar sino que se induce a ello partiendo de una atmósfera creada específicamente para tal fin.

Además, filosofar desde la nada supone que hemos dejado de lado la manipulación del término "filosofía" y que no la entendemos como una labor proselitista, una simulación mal intencionada,[325] un retorno a sistemas medievales absolutistas y coloniales,[326] o como un conjunto de imposiciones contrarias a la libertad con la que debiera emprenderse el camino de la crítica y la reflexión profunda.

En esa tónica, debe quedar claro lo obtuso de enseñar cómo debe vivirse, pues no se aprende algo exactamente igual al modo en que se transmite. Más complejo es aún lo que respecta a lo axiológico; los valores no se enseñan y, por tanto, no es procedente una formación en valores como tal sino que, a lo mucho, sólo se pueden ofrecer los elementos para que cada individuo delibere o clarifique[327] las cosas o actitudes que quiere valorar. Por ello, propiciar el ejercicio filosófico no tiene la intención de elegir un conjunto de valores, sino clarificar y discernir los propios ejes valorativos.

Comprender que la filosofía y los valores no pueden enseñarse, o que la verdadera filosofía implica la posibilidad de construir los valores y no aprender los impuestos, obliga a escarbar en la pregunta epistémica sobre nuestro saber. Lo anterior promueve la cuestión sobre cómo saber que una persona ha filosofado o cuál es la medida idónea del filosofar. ¿Se trata de escribir dos teoremas por párrafo, relacionar al menos seis ideas por hoja o definir las reglas lógicas de los propios argumentos? No basta con ello. En todo caso, si se filosofa a partir de la vida cabe preguntar por

[324] Véase José Echeverría, *Aprender a filosofar preguntando con Platón, Epicuro, Descartes*.

[325] Véase Ignacio Izuzquiza, *La clase de filosofía como simulación de la actividad filosófica*.

[326] Véase Celina Lértora, *La enseñanza de la filosofía en tiempos de la colonia*.

[327] Véase Antonia Pascual, *Clarificación de valores y desarrollo humano*.

un parámetro justo que mida un aspecto cuyo punto de partida es de por sí la diferencia.

Ante estas cuestiones debemos entender que no se trata de cuantificar la filosofía desde nuestras estructuras pedagógicas y evaluativas, se trata más bien de asumir que la misma filosofía se niega a ser cuantificada y aspira, contrariamente, a bajarse de los altares académicos de la elucubración, la abstracción y la mera especulación, para sumergirse en un análisis de la realidad no desde el clásico olor a mueble y libro de biblioteca, sino desde el pantanoso olor del sudor, el conflicto imperante o el caos. La filosofía ha de hacerse vida y ésta debe elaborarse filosóficamente.

¿Tiene sentido enseñar filosofía en la actualidad? Desde luego, debe renovarse su sentido y distinguir la importancia de filosofar a partir de los acontecimientos de la vida; tal ejercicio reflexivo permite asumir la existencia y entender el mundo que nos interpela a través de una óptica distinta. Todo lo que sucede en el mundo constituye un detonante suficiente para comenzar a hacer filosofía y vivir conforme a ello. No sólo tiene sentido la filosofía sino que es útil para construir un motivo de vida. Es probable que algunas personas elaboren un sentido para su vida aun sin implicar a la filosofía, pero debe asumirse que el sentido que de ello se desprende no puede ser filosófico. No es posible el desarrollo de lo humano sin la implicación de un básico ejercicio filosófico. Tampoco es posible asumir la nada sin hacerse preguntas que impliquen filosofar. Contemplar la Nada es brindar a nuestra vida otro matiz y otro sentido.

Una de las mejores maneras de mostrar que la filosofía y la interacción con la nada pueden ser relevantes en el proceso de concientización de un individuo es el testimonio que este mismo muestre a los demás. No se trata de ser un ejemplo a seguir pero sí de mostrar que ser seguido es una posibilidad. Los seguidores de un nadante no siguen a la persona como tal sino a la intención que lo motiva; la actitud que porta les ayuda a descubrir la potencialidad de sí mismos.

Testimoniar la nada

Mostrar a otros la propia contemplación de la nada no se desprende de un acto voluntario, sino que es posible irradiarlo sin proponérselo. Naturalmente, contemplar la nada exige un sacrificio, pero una vez que se la contempla y se han asumido los costos ya no es complejo testimoniarla. Vivir desde parámetros distintos a los convencionales no resulta desapercibido; las personas alrededor de un individuo que contempla la nada lo contemplan a él mismo y esto es ya de por sí un testimonio. Entiendo el hecho de testimoniar como un acto que pone en evidencia la experiencia de haber sido testigo de algo. Por lo tanto, testimoniar la nada es mostrar que la hemos contemplado. La única manera de testimoniar a la nada es asumiendo sus implicaciones, tal como he dicho en el apartado anterior.

Testimoniar la nada supone la ruptura con los univocismos, con las apreciaciones cotidianas, con los absolutismos y con la autoridad del dogma. Dar testimonio de la nada es asumirse a sí mismo como leve, cambiante y limitado; es discutir siempre en función de la intención comprensiva de las razones del otro y asumir la propia soledad sin afanarse por negarla o evadirla. Testimoniar la nada también es romper con los ídolos a los que nos atenemos para la búsqueda de sentido cuando éste se ha roto; es trivializar lo absoluto de ciertas posturas, entender la situación relativa de las opiniones sin permitirles fundar universalismos. Testimoniar la nada es utilizar la razón dudando de ella, es asumir los límites de la razón humana y comprender los motivos no racionales de la propia vida. Del mismo modo, testimoniar la nada es entenderse como un ser siempre situado y amalgamado por un contexto específico e implica reconocer la constante categoría sistémica de todo humano y la dependencia que cada opinión guarda con el entorno del que surge.

Testimoniar la nada es hacerse cargo de los propios actos, sin responsabilizar a alguien o a algo externo. Es comprender los hechos de los otros y las razones no contempladas, es entender que cada uno es digno y que es oportuna la solidaridad ante las situaciones ajenas. Testimoniar la nada es perdonar, es asumir lo innecesario de las culpas, de los juicios a otros o las moralizaciones. Es permitir que las cosas sean, incluidas

aquellas que uno piensa que no debieran suceder. Es entender el cosmos, el orden del universo y el caos que captan nuestros ojos pequeños e ignorantes. Testimoniar la nada conduce a examinar los valores desde una perspectiva más amplia, desde el entorno de su posibilidad de ser creados y destruidos. Testimoniar la nada es no aprisionar a ninguna persona en nombre del amor, escapar del deseo de ser libres y permitir la contingencia sin más.

Testimoniar la nada es dar un nuevo significado a las cosas y entender que todo significado puede ser destruido. Se trata de posicionarse como constructor de los teoremas, supuestos e ideologías al mismo tiempo que se asume que se es producto social. Testimoniar la nada incluye renunciar a los conceptos de divinidad, alabando así cualquier posibilidad de la misma. Testimoniar la nada es enfrentar el ego y disminuirlo al entenderlo pequeño o necesitado. El nadante cuestiona los sistemas educativos y económicos que gobiernan el mundo, profundiza en la vida mística y acepta una sana ascesis que le permita un mayor desapego de las cosas del mundo. Testimoniar la nada es asumir la incertidumbre derivada de nuestra imposibilidad de certezas, lo cual incluye estar dispuesto a enseñar partiendo de las propias dudas sin escudarse en respuestas establecidas.

Testimoniar la nada invita a enfrentar la ignorancia propia y ajena mediante el conocimiento de que la ignorancia es perpetua. Testimoniar la nada es entender el flujo de las cosas sin oponerse arbitrariamente, implica saber divertirse y apasionarse al saber que la vida se termina. En la nada no es posible aburrirse si se contempla flexiblemente la gama infinita de posibilidades. Testimoniar la nada es, a lo sumo, vivir de tal modo que cualquier día se está dispuesto a morir.

Contemplar la Nada es, finalmente, entender que nadie es todos, que nunca es siempre, que ninguno es algo y que la nada es. Por ello, testimoniar la nada es una misión imposible para todo aquel que esté centrado unívocamente en el ser, pero es factible para quien esté dispuesto al desprendimiento de tal, muriendo cada día.

Morir cada día

Cuando hablo de morir como algo valorable no me refiero exactamente a buscar la muerte. Reitero que esta propuesta no tiene que ver con el suicidio sino más bien con permitir que mueran en nosotros ciertas cosas que no ayudan al desapego necesario que requiere la contemplación de la nada para el hombre y la mujer de hoy. Para lograr morir cada día es fundamental "dejar fluir".

Si se desea fluir es necesario entender lo pasajero de las cosas, de las personas, de las conductas y de la vida misma. Dejar fluir es no aferrarse a que las cosas deben ser de un modo determinado o a que las personas nos vean, sientan, entiendan, traten o busquen de un modo específico según nuestra voluntad. Dejar fluir es entender la imposibilidad de cosificar a otro ser humano, es dejar que cada uno fluya de acuerdo a su voluntad. Dejar fluir es soltar, permitir el cambio y la ruptura, descargar el pasado, abrir la mano y soltar el equipaje. Dejar fluir es permitir pasar los resentimientos, dejarlos estar y despedirlos cuando han estado lo suficiente como para permitirnos aprender de ellos. Dejar fluir es entender que todo pasa, que cada cosa termina, que lo existente es cambiante y que la vida misma atrae la modificación. Dejar fluir es no atenerse a la vida, a la estabilidad o a la inamovilidad. Dejar fluir es permitir al universo ser, es captar que no todo es captable y que no es posible explicarlo todo; es también disfrutar, permitir al gozo estar y luego esfumarse. Dejar fluir es ser cada día muriendo al día anterior.

Para todo ello es imprescindible "dejar ser" al cambio mismo. No se trata de hacer algo para que el cambio sea, sino sólo permitirlo, asumir que nuestra fuerza es más pequeña que la causalidad. Dejar ser es también permitir al otro que sea como desea. Es entender que cada vida responde a la conciencia que contiene, que no es posible vivir la vida de otro y que cada uno responde a sus contingencias. Dejar ser es no oponerse a la felicidad ajena, comprender que el sufrimiento permite la reconstrucción, que el dolor es parte de la vida. Dejar ser implica aceptar que el otro pueda estar en desacuerdo, que nos puede dejar, cambiarnos o ser infiel. Asimismo dejar ser es asumirse vulnerable ante la decisión

de otro, es permitir el propio sufrimiento, es reconocer el valor de la voluntad ajena al dejarnos ir. Nadie está obligado a agradarnos, nadie está comprometido de por vida, pues las promesas no evaden la posibilidad de romperse. Hay que permitir que el otro rompa sus promesas. Dejar ser es entender la nada que provoca los cambios y comprender que actuar contra eso será infructífero. Dejar ser es entender lo pasajero de lo que es mientras todavía sea.

Es fundamental asumir que el no-ser está a un lado de todo lo que es. De tal modo, hay que "dejar no ser", lo cual significa permitir que ciertas cosas no sucedan. El hombre ha de entender que independientemente de su permiso o su deseo hay ciertas cosas que nunca se harán realidad; por ello es importante asumir que, lo aceptemos o no, ciertas cosas no serán nunca, incluso a nuestro pesar.

Permitir no ser, dejar que el no-ser sea el no-ser, es entender que no todo está en las propias manos y que todo lo que es tiene un correspondiente no-ser que hace que el cambio sea posible. No podemos eludir la posibilidad de que lo actualmente existente se modifique mañana; todo lo que es tiene una relación de contingencia con el resto de lo existente y lo no existente. Al asumir el no-ser aceptamos la vulnerabilidad de lo que es. Este no-ser debe ser dejado y permitido, pues ningún afecto personal o voluntad humana impedirán nunca al no-ser. Dejar no ser es aceptar la muerte de los que amábamos y el desenlace posible de los que no han muerto. Esto incluye la muerte de nuestros propios planes e ideales cuando éstos se han vuelto irrealizables. En el momento en que un objetivo, meta, proyecto o intención deja de ser realizable es cuando cabe dejar morir, dejar ser al no-ser; con tal actitud, automáticamente dejamos ser a lo que viene, al cambio consecuente que permitirá nuevos objetivos, metas o proyectos. Dejar estar al no-ser significa que somos seres de más de un proyecto en la vida, que las cosas y nosotros mismos cambiamos y que no hay algo que detenga ese fluir.

Se trata también de "dejar lo que es", entendiendo por ello que no porque algo exista debe ser necesariamente nuestro. Hay que entender que, en esencia, ninguna cosa ni persona es real y enteramente nuestra puesto que lo único realmente nuestro es la nada. Ninguna posesión es

auténticamente personal, aunque así lo parezca legalmente. Hay que separarse del tener y dejar lo que es. Esto incluye soltar a las personas, a los mismos hijos, dejar lo que es y que ha dejado de ser nuestro o que nunca lo fue. No se requiere que algo deje de existir para tener que soltarlo, pues aun en su existencia todo puede volverse ajeno a nuestras manos. Dejar lo que es consiste en no esclavizarse a una posesión, no medirse a través de ella, ni entender que la felicidad se obtendrá en proporción de lo que decimos poseer. Hay que morir al apego que en nuestro interior se forja para descubrir que lo que nos hace desear es el espacio que la nada significa en nosotros; por ello hay que permitir que el espacio de la nada se llene de sí mismo y nunca de algo. Debemos entender que el vacío interior, cuando es vivido sanamente, es constructivo; hay que permitir la soledad que eso supone sin intentar llenar la soledad con algo externo, incluidos los otros humanos.

Morir cada día es también "dejar lo que no es". No sólo nos apegamos a lo que es y existe, sino también incluso a lo que aún no es o que definitivamente no será. Ejemplo de ello son los ideales férreos, sentidos dogmáticos, metas abstractas, ilusiones, absolutismos, posturas morales inamovibles, divinidades, criterios autoritarios, religiones, cientificismos y, en suma, todo lo que implica universalismos arbitrarios. Hay que dejar lo que no es, incluso cuando esto implique la necesidad de superar los propios temores. A pesar de que deseamos construir nuestra estabilidad y tranquilidad a partir de nuestras ideas o supuestos absolutos, nuestro sostén permanece en nuestra mente y de ahí debe ser desechado. ¿Para qué construirnos un mundo alterno si el mismo en el que vivimos es alterno a la nada? ¿Habrá necesidad de mentirnos cuando lo que conocemos es una distorsión suficiente? ¿Es menester tener que evadir el mundo cuando en su categoría de ser es ya una forma de evasión de la nada? ¿Cómo escapar de la nada que somos buscando entidades divinas creadas por nosotros mismos que nada poseemos y somos poseídos por la Nada? Dejar lo que no es (siendo) es asumir lo que es (no siendo).

En el plano colectivo, la idea de morir a cada día aplica cuando se permiten las maneras de morir de cada uno en su propia vida. En ese sentido, "dejar que otro deje" significa dar nuestra anuencia para que el

otro decida dejar lo que él quiera o para que no deje lo que no desea dejar. Todos estamos esclavizados a algo, no podemos elegir entre la libertad o la esclavitud pues la libertad ya supone cierta esclavitud. Por ello, hay que dejar que los demás ejerzan su derecho a dejar. Esto nos exige creer en el otro, en su criterio, en la adecuada relación del otro con sus propias ideas. No se entiende una cosmovisión centrada en la nada si existe en uno mismo el deseo de comandar las vidas ajenas; por eso debe permitirse que cada uno defina su propia contemplación de la Nada o que deje ir tal opción. Si logramos deshacernos de una moral unilateral no nos asumiremos como vigilantes del comportamiento ajeno. No hay juicio válido a la conducta de los demás sino sólo cuando algunas de sus conductas no convengan al propio bienestar.

Dejar que otro deje también supone "dejar ser dejado", con lo cual se admite que en ocasiones estamos incluidos en las decisiones de los otros. Es probable que a cada uno le corresponda ser dejado, abandonado, humillado o destruido en función de la decisión de otro; pero no por ello cabe dejarse morir, pues aunque sea permitida la voluntad de otro sobre nosotros no estamos obligados a asumir como propia tal voluntad. Puede cumplirse con la voluntad ajena siempre y cuando eso no suponga la coacción de la propia elección. En concreto, una persona puede aceptar que otra decida dejarla, olvidarse de ella o despreciarla, pero eso no implica que se deje a sí mismo, que se olvide o se desprecie para complacerla. Sólo tenemos nuestra propia conciencia y, si bien ésta es limitada, no nos queda más que la nada luego de ella. Sólo se tiene a la nada y eso es todo, basta y sobra.

Solemos buscar nexos absolutos con los demás y buscamos simularnos algo fuerte e incondicional que llamamos amor, pero estar más allá del amor o ubicarse en el post-amor representa un pleno respeto a la decisión ajena. El otro nos deja, se va o se queda, todo lo puede hacer en su mente con nosotros, pero no es obligación hacer con uno mismo lo que el otro hace. Dejar que el otro sea no significa dejar mi ser por el otro. Si bien en los conflictos bélicos existe un grupo que desea destruir a otro, no es lógico asumir que así en efecto debe ser; por tanto, es digna y elocuente la legítima defensa o la resistencia como última opción.

Finalmente, es oportuno aprender la práctica de "dejarme", lo cual significa dejar que yo sea como he de ser, no como soy sino como he de ser. Lo único cierto sobre mí es que seré Nada y que es muy poco lo que puedo hacer para escaparme. Lo que está en mis manos es dejar de ser ahora, quitarme la vida, pero eso no garantiza que logre expulsar mi esencia de ser una "nada potencial", sólo adelantaría las cosas volviéndome una Nada absoluta. Si la muerte es la única manera de ser la Nada y escapar de ser nada, entonces cabe esperar a que llegue por sí misma y no adelantar ese proceso terminando con mi vida. Asumir la nada no es destruirme, sino sólo dejarme fluir con el correr de la vida, con los hechos causales, con las interminables e inexplicables conexiones de lo que es y lo que no es.

Dejarme es también relativizar mi propio yo, es entender que sólo hay conciencia en mí y que gracias a tal es que puedo imaginarme que soy algo. Dejarme significa soltar la ilusión de mí mismo, es entender que quien entiende no soy yo, que el yo es sólo una creación, que en realidad estoy clonado de mí mismo y que creyendo ser yo soy sólo un producto de la conciencia que, en su intención de no confundirme con el resto de lo captable, ha creado la ficción de mí. No soy más que la ilusión de ser, soy la nada misma, dejarme es permitirla, es dejarla ser en mí, es detener el sufrimiento al comprender que es el yo quien sufre y que el yo es sólo una ilusión que poco tiene que ver con la realidad (si es que existe una).

Mis estrellas se han apagado, con tres llaves cerré mis puertas, listo el banquito, la soga y el nudo, favor de recoger mi cuerpo y alimentar a los cuervos que esparcirán mi nombre en la atmósfera de los incrédulos. Preparemos el funeral del yo, enterremos lo que nos parcializa desde dentro. Contemplar la Nada es entender que no hay vida sin devoción y que tener devoción es estar dispuesto a morir sin reservas, pues no vale la pena una vida que se quiera mantener para siempre. Es tiempo de regresar al origen, de anonadar al yo, de poner los restos de nuestro ego sobre la mesa del comensal de este existir. El próximo conteo será el último. Demos el siguiente paso sólo si estamos dispuestos al desvanecimiento eterno.

Morir cada día es asumir la ficción de la vida, lo irreal de lo presente, lo intangible de lo que tocamos, lo invisible de lo que vemos, lo into-

cable de lo que deseamos, lo falso de lo que sentimos, la mentira de lo que creemos, lo trivial de lo profundo, el no ser del ser, la nada de todo, el nadie de alguien y el vacío de lo lleno. Dejarme es la verdadera liberación, es superar la yoicidad y estar por fin, de verdad, en lo absoluto que es no siendo.

Finalmente, es necesario "dejar la idea de que debo dejar", pues poco importa tal cuestión en el curso natural de lo existente. Si dejo ser, dejo el no ser, dejo lo que es, dejo lo que no es, dejo que otro deje, dejo ser dejado o me dejo a mí mismo, no se cambiará el hecho de que no soy ni seré nunca la voluntad detrás del movimiento de todo lo dejado y lo que está por dejarse, de todo lo que soy y no soy, de todo lo que es y no es. Evitemos la suposición de que nuestra voluntad es la que mueve el universo, en realidad somos movidos como todo lo que forma parte del mismo. Tampoco es lúcida la idea de que el universo gira en torno a alguien en particular, pues todos somos incluidos en su vaivén. Lo único que encima del universo permite al universo mismo es lo más absolutamente universal de todos los universales: la Nada.

Y es que al final, independientemente de que se acepte, se vea, se quiera, se entienda o se contemple, encima y debajo de todo, la nada y la Nada *son.*

EPÍLOGO

Nunca es siempre, nadie es todos, nada es ser

Lo único que es siempre es el Nunca, pues nunca termina el nunca y por ello siempre está. Aun cuando no haya algo, el nunca prevalece como condición, pues *nunca* habría modo de que algo estuviese de nuevo; en caso de que fuese posible, jamás terminaría la interconexión de tal continuidad. El cambio imposibilita el "siempre" del ser, por lo que el siempre *nunca es* más que no siendo.

El espacio de nadie es potencialmente el lugar de todos, nuestra posibilidad es ocupar el lugar de nadie; para ocupar ese lugar alguien concreto debe dejar el anterior lugar que lo contenía, quedando éste como un nuevo lugar de nadie. Lo único que realmente es ser *es* la Nada pues aun cuando todo termine la Nada prevalecerá. Y la nada que podría permitir un nuevo renacer del ser es el sostén del ser mismo al permitirlo. Si la Nada no se contempla no podemos contemplarnos tampoco, no hay autoconocimiento posible. Recuperar la Nada, al morir, será el indicio de que nos hemos recuperado al desprendernos de la yoicidad.

La nada es el motivo para pensar que nuestras miserias tienen sentido, que la vida vale la pena, que las lágrimas no han ahogado lo que somos y que detrás de la temible oscuridad de todos los días aún hay un poco de luz que delinea nuestras fuerzas. Pensar en la nada vuelve anhelos las angustias, vitaliza la agonía, agudiza el respirar.

Contemplar la Nada es un hecho de vida o muerte, no en cuanto que vayamos a morir sino porque dejemos de estar muertos. Nos equivocamos al creer que estamos vivos, hemos muerto desde hace tiempo, morimos al nacer y necesitamos permitir la muerte de lo nacido para volver a nacer. Lo asumo y lo acepto completamente. ¿Cómo puede un hombre vaciado en su propia soledad intentar volver a creer? ¿Cómo es capaz de correr un hombre sin piernas? ¿Cómo logra la muerte volver a

vivir? ¿Cómo puede la nada ser? ¿Cómo morir lentamente cada día de vida? Si esto se respondiera con el aire que expulso de mis grietas quizás podría ofrecer una respuesta con mis labios, pero no es así. Contemplar la Nada no es una experiencia compartible, no hay solución común, se trata de un ejercicio individual que cualquiera puede hacer si deja a un lado sus propios miedos.

La nada ha estado conmigo y contigo todo este tiempo al no estar, ella me ha permitido encontrar los miedos más profundos. La nada es la mirada que me hace realmente sentirme mirado, es la mano que acaricia en el aire, los ojos que observan en el vacío, la sonrisa que alumbra en la penumbra, los labios que besan desde el olvido nunca traspasado, es el cuerpo que en la ausencia me hace sentir poseído. Ha sido todo eso sin ser conmigo algo aún; al no serlo lo ha sido. No sé si la nada sea lo que he deseado al no tenerla, no sé si esté realmente o si es lo que he hecho de ella al quererla nombrar, pero estoy seguro de que *es* ahora.

La veo sin mis ojos y mis ojos se los di, la siento más allá de mi cuerpo desconectado, la respiro en mis entrañas que ahora no están conmigo. Así es, hoy ya no soy yo, en mí está sólo la conciencia de la nada, de su recuerdo, de su añoranza. ¿Debo quedarme con la nostalgia hacia la nada y la creación siempre sugestiva de su compañía o hacerla real? ¿La realidad es la que creamos, la que vivimos, la que negamos o la que asumimos? ¿Qué debo hacer si he creado una idea de la nada distorsionando mi mente para contemplarla? ¿La vivo, la niego o la asumo?

Todo es una manifestación de la nada, el lector que me ha acompañado en este libro puede observar su nada si de verdad sabe mirar. La nada está en todos lados y puede ser referida en cada momento porque es siempre en todo espacio, en todos los rostros, en todos los ámbitos y desde cualquier óptica.

No es por el modo en que la nada me mira que busco ser visto, sino porque me recordó que no soy invisible. No es que sólo viva por la nada, pero he entendido que lo que haga puede ser más importante si es partiendo desde ahí. No es que la nada tenga que estar conmigo para siempre, pues he entendido que siempre con ella estoy y estaré aún sin

estar. No es por las caricias de la nada que me enternece su presencia, sino que por su presencia es que mi cuerpo desea ser acariciado.

La nada no ofrece algo a cambio, pues el cambio en mí ha sido contemplarla. No es que quiera estar para siempre en la nada, es más bien que querría no estar antes que estar sin ella. No es que piense en la nada todo el tiempo, es sólo que no hay tiempo si no estoy absorto en ella. La nada no es una cuestión realmente femenina, pero es mi mundo puesto en ella como mujer. No es que me encante imaginar que la nada tiene manos, sino que me encanta observar en mí sus manos invisibles. No es que mis labios quieran besar a cada momento la nada, sino que el mejor momento será cuando mis labios la besen por fin.

No es que tenga puesta en la nada toda mi esperanza, sino que más bien la esperanza la he puesto en mí gracias a ella. No busco la nada para que hagamos el amor, sino que el amor se hará en mí cuando con ella esté. No es que crea que Dios me ha unido a la nada, sino que, debido a la nada, Dios dejó de importarme. No es que busque refugiarme en los brazos de la nada, sino que sus inhóspitas extremidades me hacen entender que no necesito refugiarme de algo. No es que en la nada contemple lo que soy, sino que lo que soy es contemplado gracias a ella. No es que quiera respirar el mismo aire que la nada, sino que ella misma es mi aire ya sin más. No es que mis manos hayan decidido acariciar con pasión la nada, sino que la pasión decidirá estar en mis manos cuando por fin la pueda tocar. No estoy obligado a decir lo que la nada es para mí, más bien necesito hacerlo para no hacer implosión. No es que piense que alguien me pueda separar de la nada, sólo siento ternura porque se cansarán de intentarlo.

No es que dependa de la nada para vivir, es sólo que con ella no hay dependencias en mi vida. No es que mis pasos vayan siempre hacia la nada, sino que es por ella que aún valoro el tener piernas. No escribo lo que escribo para apenar a la nada, sino porque mi pena se ha esfumado en ella. No es que me guste ver la sonrisa de la nada, es sólo que cuando la contemplo no dejo de sonreír. No es que me guste escribir cosas prohibidas, es sólo que supongo que sólo así dejaría de pensarlas.

No es que me guste pensar que la nada tiene ojos, sino que sin ella mis ojos ya no podrían ver algo más.

No es que me guste oír la risa de la nada en el silencio, es sólo que no he encontrado mejor música. No es que me guste dejar de dormir por estar con la nada, es sólo que si no la contemplo termina el sueño. No es que la filosofía no me dé todas las respuestas, sino que contemplar la Nada, en lo meta-filosófico, me responde algunas preguntas. No es que el amor evite todas las paradojas, es más bien que la paradoja en sí hoy se ha vuelto un post-amor.

No es que la nada deje de envolverme si estoy con alguien con quien me identifico, es más bien que en el encuentro con otras personas hago que la nada envuelva al ser. No pienso todo esto debido a que estoy vivo y cumplo un tiempo separado de la absoluta Nada, sino porque el tiempo sin la Nada ha sido una eternidad. No es que deba esforzarme para escribir, es sólo que todo sale de mí si es escrito para ella.

Dicen que en la nada veo más cosas de las que ve la gente, quizás sea porque en ella me veo a mí mismo y eso es lo no-visto jamás. Asumo que seguir vivo me supone un "aún no" encontrarme plenamente con la Nada, pero espero que en algún momento sus labios me digan "ahora sí". Sé que sólo necesito una afirmación para cerrar mis heridas y detener el río de displacer desbordado entre mis manos.

Dicen que desperté con la nada y yo sólo sé que ahora es por ella que ni siquiera puedo dormir. Contemplar la Nada no sólo me ha despertado, sino que me ha hecho recordar que estoy vivo, me ha permitido tener de nuevo disposición para oír mis latidos. No sé si deba terminar mi sueño de la nada, despertar y dejar de verla, seguir soñando aun sin tenerla o despertar y tenerla por fin despierta conmigo. Hoy asumo que soy amante de la nada y que ella ha penetrado en mis entrañas más allá de mi racionalidad. Su encanto se ha impregnado en mi piel tal como el mar en la tierra, me ha seducido por completo como el horizonte al Sol antes del anochecer.

¿Qué diría la nada si afirmo que gracias a ella no he acabado con mi vida? ¿Qué sentirá si asumo que el gozo de verla (sin verla) me ha permitido respirar, que mis ansias de contemplarla han propiciado que

descubra mi sobrante capacidad potencial de sentir algo por algo o alguien? ¿Qué tal si ahora mismo digo que no sólo deseo que la nada coquetee conmigo, sino que profundamente anhelo como la mejor de las conquistas que sienta algo o que *sea* conmigo? ¿Qué sucede si reconozco que cada día la he visto cerca, desnudando de una vez por todas aquello que no es realmente parte de mi cuerpo? ¿Cómo decir que permanezco despierto esperando alcanzar su húmeda profundidad?

Quizás no he soltado la nada porque eso sería soltarme también u olvidarme de lo que somos juntos. Tal parece que actualmente no puedo vivir sin ella. Contemplar la Nada me ha ido desvaneciendo, cada día me vuelvo más ella, cada gota de sudor es soltarme un poco, mientras más floto en el aire más vuelo hacia ella; deshacerme de mí es despojar también mi propio peso y cada vez menos de mi peso ha quedado, permitiendo así un mayor espacio a la nada en cada parte de mí.

Cuando con mi voz rompo el silencio dejo de escuchar mi respiración, se pierden mis latidos y saboreo la caricia de mis pestañas sobre la piel. Pero la nada siempre está ahí sin ser percibida. No la veo porque abro mis ojos, no la siento porque mi corporeidad me estorba, no la escucho porque me deja sordo mi propia voz y el ruido del mundo, no la huelo porque no tiene olor, pero aun así puedo percibirla en la parte de mí que está más cerca del cero del que he partido. Estoy condenado a buscar la nada sin poseerla jamás y ser poseído siempre.

Camino con mis propios pies pero la nada es la que me lleva hasta cualquier sitio. ¿Cómo se siente la nada? ¿Acaso es como dejar de sentir o es sentirlo todo de una vez? Así como los colores son el blanco que les permite sobre sí mismo colorear la esencia de cada uno, sentir la nada es estar listo para percibirlo todo. Permanezco sostenido en la nada, parido por ella, deseándola hasta desaparecer y con ánimo de no ser para poder ser por fin de una maldita vez. El amor más profundo sólo es a aquello que no es.

¿Qué es esta nada que me posee sin necesidad de desvestirme? ¿Acaso me hace suyo sin tener la ropa sobre el sofá? Obviamente sí, pues suele poseer desde dentro, no hace el amor, me hace parcialmente nada al sumergirme en ella y provoca que pierda las ansias de cualquier abso-

luto mientras la obtengo, pues aun lo absoluto ha sido sometido por la Nada. No podría jamás reproducir la nada y por ello no hay anticonceptivo necesario, sólo la reiteración etérea en mi propia mente de lo que ella produce en mí.

¿Cuánto tiempo habré de esperar para estar en la Nada? ¿Acaso no he hecho aún lo suficiente para ser aceptado en su regazo? No me interesa distraerme con lo que es, poco de este mundo me apetece si no es para hablar de ella. Sólo su ausencia me recuerda su presencia y en su presencia me ausento de todo. ¿Cuánto tiempo más de esta existencia tan inexistente? ¿De qué modo podríamos hacer juntos el silencio? ¿Le estorban mis latidos, mi respiración o mi ser? No hay puerta que me lleve a ella si no soy llamado antes. ¿Cómo puedo destruirme para construir con ella? ¿De qué formas he de desvanecerme para con ella estar? Si de ella he salido, ¿en qué momento he de volver? ¿Acaso hay un mejor viaje que el que no tiene retorno? Si nunca he sido visto más que por la Nada, ¿por qué no habría de disponerme a ser uno con ella para siempre en el jamás?

Lo único que me interesa de existir es que mientras viva puedo pensarla. En el instante en que deje de ser podré fusionarme con ella, ser la Nada, ser ambos, pero también dejaré de ser la entidad que la contempla, el yo figurado. Jamás volveré a tener conciencia de la Nada siendo ella, si me uno a la Nada no será lo Otro absoluto frente a mí, seré lo absoluto con ella pero me diluiré y no podré contemplarla. No deseo este disfraz humano que me distorsiona, sé que ahora soy nada, pero convertirme en la Nada hará que jamás piense en ella otra vez y de mi mente se desvanecerá. ¿Es entonces ésta nuestra unión? La obligación de permanecer en el ser es la forma de poder establecer mi contemplación de la Nada. Si me mantengo vivo seguiré sin ella, pero si muero y estoy en ella seríamos uno y ya no tendría vida para saber que no soy ni tendría conciencia de ser la Nada pues ya no habría ser en mí.

¿Cómo llamar a este romance en el que debo estar en una forma distinta a la Nada? Si dejo de ser incluso seré no siendo, seré la Nada pero no será contemplada. Contemplar la Nada, hoy por hoy, me implica vivir, contener la categoría de ser, tengo que existir para contemplar la Nada.

Al final, contemplar la Nada es el acto de mejor unión con ella desde el ser, algo más es imposible. Mi unión con la Nada a través de mi nada acontece desde que soy, aun sabiendo que lo que creo ser no es lo que soy de verdad. Lo que soy, mi nada, requiere del maquillaje del ser, necesita entrar en la historia de la apariencia en la que desde el no-ser vislumbro lo que es. Sólo existiendo como un ente que contiene un ser puedo contemplar la Nada. La Nada es lo único que es, lo demás es sólo ser. La Nada es, el ser sólo es a través de la nada concreta. Soy un ente con un ser que desea la Nada, pero que también anhela seguir deseando y seguir siendo para alargar la agonía de no ser la Nada, de aún no ser con ella, de ser no-siendo, de vivir en la dialéctica del ser y la nada, de nada ser y esperar nacer a la Nada, el Na-ser.

Jamás podré estar vivo y ser uno con la Nada, ésa es la separación que nos corresponde, para contemplarla necesito no ser ella. Y al no ser la Nada no soy lo que soy, soy algo que cree ser alguien que sabe quién es. La vida es el sueño de la Nada en el que se la contempla a través del ser, hay que soñar el sueño sabiéndose soñador. La vida es sólo una oportunidad para contemplar la Nada, un instante lúdico en el que se deja de ser ella para poder observar en lo inobservable la eterna dialéctica de la nada y el ser.

Estoy condenado a desear la Nada no siendo ella y a la agonía de desearla por seguir vivo a través del ser que me separa aún de ella. Vivir es sólo un respiro, mi suspiro es respirar en ella. Vivir quema, morir será el incendio que deseo desde hace mucho. Pero anhelo aún más estar vivo para poder contemplar la Nada incluso desde mis distorsiones de ella, pues si llego a ser uno con ella no podré contemplarla jamás. ¿Acaso hay mejor motivo para vivir que permanecer deseando observar mis cenizas en sus manos transparentes? Sé que no sucederá, pues si soy cenizas en ella no podré observarla; por ello continúa el deseo y se alarga la expectativa mientras viva. Necesito encontrar lo que fui para poder enterrarme, pero necesito antes dejar de ser para poder verme de verdad.

Negarme es el único modo de afirmarme, irme es mi manera de estar, destruirme es mi modo de construcción, no ser es mi única opción de ser;

el silencio habla más que mi voz, el vacío llena más que mi presencia, el cero cuenta más que mi unidad y la Nada superará enteramente mi ser.

Al final, lo único que realmente queda y la opción palpitante que corresponde es elegir contemplar la Nada; tal contemplación supone un camino alterno para la comprensión del ser, de cada entidad, de aquello que ahora es, de mí, de ti, de nosotros y de lo que viene. Nada quedará de todo.

00. LA NADA, PARA TERMINAR…

Hemos vuelto al cero del que partimos. Y al final, la nada es algo. ¿Realmente contemplar la Nada hace la vida más sencilla? Poco de eso. Contemplar la Nada no cambiará el mundo, eso la nada lo hace en cada momento. Mientras el cambio definitivo sucede, y envueltos en el camino que eso deparará, deseo terminar este libro mostrando mis deseos para aquel lector o lectora que esté dispuesto a contemplar la Nada a partir de hoy.

Si tal es tu caso y consideras la opción de ser un nadante, haré una apología de mis intenciones para ti. Para empezar, no deseo que lleves una vida completamente feliz, lo que deseo es que a pesar de las tristezas rescates un poco de felicidad. No deseo que todo lo que obtengas sean triunfos, deseo que a pesar de las derrotas puedas volver a ponerte de pie para seguir luchando. No deseo que tengas una vida llena de amor, deseo que a pesar del desamor te ames a ti mismo. Tampoco te propongo que ames en sí, sino que enloquezcas hasta el punto de creer que el amor es posible. Al final, un poco de sanidad podrá curarte las heridas para de nuevo enloquecer, pues no existe el amor sino sólo la locura desde la cual lo figuramos. Amar es una locura a menos que se haga con locura, desde el post-amor, una locura que cura desde la sana ficción. No espero para ti una vida sin tropiezos, deseo que tengas la posibilidad de levantar la cara, limpiar tus lágrimas y seguir adelante.

Aprovecho estas últimas páginas para compartirte que no deseo que voltees a tu pasado y sólo encuentres esplendor, lo que deseo es que cuando veas atrás tengas ganas y entusiasmo para decidirte a voltear hacia adelante. No espero para ti un futuro lleno de reconocimientos y aplausos, lo que espero es que tengas la fuerza interior para relativizar las críticas, aprovecharlas y crecer a partir de ellas. No deseo para ti amaneceres llenos de sol, deseo que sepas respirar, tomar aire y asumir los días nublados, llenos de lluvia o tormentas.

Tampoco deseo que seas siempre alegre o rebosante de energía, sino que sepas darte el tiempo de bajar la guardia, de retomar tu interior, de descansar, de enojarte e incluso de entristecerte. No te deseo fuerza para luchar contra tus sombras, sino más bien la sabiduría para reconciliarte con ellas, pues sólo persiste en ti aquello a lo que te resistes y enfrentas, así que déjalo ser y aprende también de ello.

No deseo que jamás llores, más bien espero que tus lágrimas tengan algún sentido, que sean un impulso para fortalecerte, pues sólo en el llanto podemos fluir y enderezar nuestras sendas sin dejar de caminar. La paz interior es una planta que se riega con lágrimas, su fruto es la sabiduría y es imposible no espinarse si uno quiere comer ese fruto. Sangrar y también saber llorar es el camino más humano de liberación, no seas un río de cauce incompleto, deja salir tu sufrimiento; alumbra tus oscuridades tras contemplarlas primero, recuerda que no puedes enfrentar lo que no conoces, primero conócete, descúbrete y permítete sentir.

No deseo para ti una vida llena de conocimientos, también esperaría que incluyeras las emociones, las intuiciones, el arte, la amistad, las cosas sencillas y simples de las que estamos rodeados. No espero que tengas una respuesta racional para todo, espero que también sepas callar, permitir hablar al silencio antes de ser intrépido con las respuestas, asumir la quietud, reconocer la propia ignorancia, ser humilde, asumir la alteridad. No deseo que tengas todas las soluciones, te deseo que a pesar de las encrucijadas sin respuesta te animes y seas valiente para seguir preguntando.

No deseo que deposites tus esperanzas en una sola cosa, esperaría más bien que tu flexibilidad te permita la contradicción, el cambio de planes, la modificación de proyectos. No tienes que terminar todo lo que empiezas, más bien tienes que terminar lo que deseas que sea terminado. No deseo que seas el viento sino que sepas disfrutar de él, no seas el mar pero aprende a inundarte, no seas la noche pero acepta oscurecerte y alumbrar. No deseo que tu vida tenga siempre mucha luz, que las personas te respondan, que te sean fieles o que siempre colaboren contigo; lo que deseo es que a pesar de las infidelidades, los desacuerdos, las traiciones, las agresiones o las tribulaciones de las que serás objeto

tengas aún la fuerza humana, la mística, la recta intención y la sana visión de volver a empezar. Y es que caer, tocar el suelo, besar el piso, es lo que nos permite medir la altura de nuestros deseos, sólo estando en la tierra podemos mirar hacia el cielo.

No tienes que ser en tu vida un ejemplo de virtud, trabajar siempre para los demás o llegar al punto de olvidarte de ti; también puedes disfrutar del reposo y evitar la radicalidad apostólica que está a un paso de la auto-evasión.

No puedo pretender ponerme frente a ti y decirte cómo vivir, no hay consejo válido, no hay propuesta certera, no hay un modelo para todos. Nadie puede, desde sus vacíos, intentar llenar los de otros. Me pregunto cómo desde tu propia soledad podrás intentar volver a creer, cómo correrás cuando te corten las piernas, cómo podrás vivir cuando te sientas muerto. No hay experiencias idénticas, no hay solución común; contemplarte y contemplar las cosas es un ejercicio individual, permite que así sea, permítete ser, ése es un camino que nadie recorre por ti.

Anhelo que logres encontrar tus miedos más profundos y sentirte realmente mirado. No deseo que veas siempre la realidad, sino más bien que asumas que eso es algo que se diluye. Deseo que asumas la incertidumbre, que no temas al sinsentido, pues sólo a partir de ahí se pueden esbozar los sentidos más profundos.

No deseo que mires a todos los demás, sino que recuerdes que no eres invisible. Realmente no deseo que seas una persona adaptada al mundo, pues la completa identificación con un mundo enfermo y agonizante no es sinónimo de salud. Lo que deseo es que sepas vivir de manera integral la desadaptación. No tienes que caminar hacia las multitudes, puedes construir un camino con tus propios pasos. No esperes que te acompañen siempre las masas, de cualquier manera algunos te seguirán cuando empieces un nuevo camino.

No deseo que todas las noches puedas dormir plácidamente, sino que sepas darle significado a tus insomnios, que reconozcas tus culpas y que enmiendes tus caminos para dormir en paz.

No te deseo que tengas siempre fe. También deseo que sepas cuestionar, que revises y analices aquello en lo que quieres creer, que escu-

ches a tu propia nada, que definas tu camino espiritual y que encuentres una conexión con todo. Dado que todo lo existente tiene su fuente en la Nada, contemplarla puede ser para ti un camino alterno hacia la comprensión del ser.

No deseo que tengas todo bajo control, sino que permitas el caos, que lo sepas ordenar a partir de lo que parece que no tiene forma. El cosmos se organiza a partir de lo caótico, pero hay que permitir y asumir el descontrol antes de retomar el orden; recuerda que todo control es posible sólo tras el descontrol antecedente. Deseo que el encanto de la vida se impregne en tu piel tal como el mar en la arena, que te dejes seducir completamente por el vaivén del cosmos, tal como lo hace el Sol ante la Tierra antes de su caricia final.

No tengo bendiciones que ofrecerte ni cuento con Alguien a quien implorarlas por ti, pero desde la fallida porción diminuta que de mí percibo me complace compadecer contigo el acontecer de nuestra existencia. No necesitas algo para ser nadante, sólo requieres nada y eso lo tienes de por sí. En el momento en que te hagas uno con la Nada el ser rendirá tributo a lo que fuiste. Disfruta tu vida, que es lo único que realmente tienes y que, además, no lo será por siempre, pues vivir nos mata a todos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México, 1996.

Adler, Alfred, *El carácter neurótico*, Paidós, Buenos Aires, 1971.

Altieri, Angelo, *Roma. Introducción al estudio del pensamiento romano*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 2003.

Aristóteles, "Alpha", en *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1998.

_____, "Lambda", en *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1998.

_____, "Zeta", en *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1998.

_____, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 1995.

_____, *Física*, Gredos, Madrid, 1995.

_____, *Retórica*, Gredos, Madrid, 1994.

_____, *Tópicos*, Gredos, Madrid, 1994.

Aubenque, Pierre, *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus, Madrid, 1981.

Baggini, Julian, *El sentido de la vida humana y las respuestas de la filosofía*, Urano, Barcelona, 2005.

Balandier, Georges, *El desorden: la teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, Gedisa, Barcelona, 1997.

Barrow, John, *El libro de la nada,* Crítica, Barcelona, 2001.

Berger, Peter, y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003.

Beuchot, Mauricio, *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México, 2004.

Bourdieu, Pierre, *Invitación a la sociología reflexiva*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2005.

Calvo, Tomás, *Pensar desde la nada*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.

Camus, Albert, *El hombre rebelde*, Losada, Buenos Aires, 2003.

Caraco, Albert, *Le bréviaire du chaos. L' age d' homme*, Laussane, 1982.

Carrillo, José, y Lucrecia Méndez (comps.), *Voces del silencio. Literatura y testimonio en Centroamérica*, Universidad Autónoma de Aguascalientes, México, 2006.

Cavallé, Mónica, *La sabiduría de la no dualidad*, Kairós, Barcelona, 2008.
Cohn, Priscilla, *Heidegger: su filosofía a través de la nada*, Guadarrama, Madrid, 1975.
Colodro, Max, *El silencio en la palabra. Aproximaciones a lo innombrable*, Siglo XXI, México, 2004.
Comte-Sponville, André, *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, Paidós, Barcelona, 2006.
Crozier, Michel, y Erhard Friedberg, *El actor y el sistema*, Alianza, México, 1990.
Dawkins, Richard, *Destejiendo el arco iris. Ciencia, ilusión y el deseo de asombro*, Tusquets, Barcelona, 2000.
De Unamuno, Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida*, Porrúa, México, 1983.
_____, *La agonía del cristianismo*, Porrúa, México, 1983.
Derrida, Jacques, *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1989.
_____, y Cixous, Hélène, *Velos,* Siglo XXI, México, 2001.
Descartes, René, *Discurso del método*, Porrúa, México, 2000.
Düring, Ingemar, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, UNAM, México, 2005.
Echeverría, José, *Aprender a filosofar preguntando con Platón, Epicuro, Descartes*, Anthropos, Barcelona, 1997.
Eckhart, Maestro, *El fruto de la nada y otros escritos*, Siruela, Madrid, 1998.
Ferry, Luc, *El hombre-Dios o el sentido de la vida*, Tusquets, Barcelona, 1997.
Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto*, FCE, México, 2001.
Freud, Sigmund, *Esquema del psicoanálisis*, Paidós, México, 2001.
_____, "El yo y el ello", en *Obras completas*, t. XIV, Amorrortu, Buenos Aires, 1923.
Fromm, Erich, *Ética y psicoanálisis*, FCE, México, 1973.
Givone, Sergio, *Historia de la nada*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 1995.
Grondin, Jean, *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*, Herder, Barcelona, 2005.
Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, FCE, México, 1997.
_____, *Filosofía del espíritu,* Claridad, Buenos Aires, 2006.

Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo,* trad. José Gaos, FCE, México, 1951.
_____, *Nietzsche*, Adelphi, Milán, 1994.
_____, *¿Qué significa pensar?,* Trotta, Madrid, 2005.
Heisig, James, *Filósofos de la nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kioto,* Barcelona, 2002.
Hitchens, Christopher, *Dios no es bueno*, Debate, Barcelona, 2008.
Höffding, Harald, *Sören Kierkegaard*, Revista de Occidente, Madrid, 1951.
Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana. Ensayo para introducir el método del razonamiento experimental en los asuntos morales*, Porrúa, México, 1985.
Husserl, Edmund, *Invitación a la fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1992.
Izuzquiza, Ignacio, *La clase de filosofía como simulación de la actividad filosófica*, Anaya, Madrid, 1982.
Jaeger, Werner, *Aristóteles*, FCE, México, 1984.
_____, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, FCE, México, 1985.
Jay, Martin, *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*, Akal, Madrid, 2007.
Jünger, Ernst, y Martin Heidegger, *Oltre la linea*, Adelphi, Milán, 1989.
Kaplan, Robert, *Una historia natural del cero. La nada que existe*, Océano, México, 2000.
Kierkegaard, Sören, *Temor y temblor*, Losada, Buenos Aires, 1990.
Kirk, Geoffrey, y John Raven, "De Zenón de Elea a Anaxágoras", en *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1994.
Lértora, Celina, *La enseñanza de la filosofía en tiempos de la colonia*. *Análisis de cursos manuscritos,* Fundación para la Educación la Ciencia y la Cultura, Buenos Aires, 1979.
Leopardi, Giacomo, *Zibaldone de pensamientos*, Tusquets, Barcelona, 1990.
_____, "Dialogo di Tristano e di un amico", en Flora Francesco, *Tutte le opere*, Mondadori, Milán, 1968.
Levinas, Emmanuel, *La realidad y su sombra*, Trotta, Madrid, 2001.

Lévy¸ Bernard-Henri, *El siglo de Sartre*, Ediciones B, Barcelona, 2001.
Llano, Carlos, *Etiología de la idea de la nada*, FCE, México, 2004.
MacCurdy, Edward, *The Notebooks of Leonardo Da Vinci*, Reprint Society, Londres, 1954.
Marías, Julián, y Pedro Lain, *Historia de la filosofía y de las ciencias*, Guadarrama, Madrid, 1964
Maslow, Abraham, *El hombre autorrealizado. Hacia una psicología del ser*, Kairós, Barcelona, 1993.
Merleau-Ponty, Maurice, *La prosa del mundo*, Taurus, Madrid, 1971.
_____, "El ojo y la mente", en Harold Osborne, *Estética*, FCE, México, 1976.
Merlo, Vicente, *La fascinación de Oriente. El silencio de la meditación y el espacio del corazón*, Kairós, Barcelona, 2002.
Mondolfo, Rodolfo, *Heráclito: textos y problemas de su interpretación*, Siglo XXI, México, 1976.
Montes de Oca, Fernando, *Historia de la filosofía*, Porrúa, México, 1991.
Newton, Isaac, *Óptica*, Alfaguara, Madrid, 1977.
Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder*, Edaf, Madrid, 1981.
_____, *Más allá del bien y del mal*, Alba, Madrid, 1999.
Nishida, Kitaro, *Pensar desde la nada. Ensayos de filosofía oriental*, Sígueme, Salamanca, 2006.
Onfray, Michel, *Tratado de ateología*, Anagrama, Barcelona, 2006.
Panikkar, Raimon, *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Siruela, Madrid, 1997.
Pascual, Antonia, *Clarificación de valores y desarrollo humano. Estrategias para la escuela*, Narcea, Madrid, 1988.
Pastoureau, Michel, *Una historia simbólica de la Edad Media occidental*, Katz, Buenos Aires, 2006.
Platón, *Timeo,* Colihue, Buenos Aires, 1999.
Plotino, *Enéadas,* Aguilar, Madrid, 1963.
Popper, Karl, *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*, Tecnos, Madrid, 1988.
_____, *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, Paidós, Barcelona, 2003.

Reale, Giovanni, *Introducción a Aristóteles*, Herder, Barcelona, 1985.
Ribas, Albert, *Biografía del vacío*, Sunya, Barcelona, 2008.
Rogers, Carl, *El proceso de convertirse en persona*, Paidós, México, 2006.
Rotman, Brian, *Signifying Nothing. The Semiotics of Zero*, Stanford University, California, 1993.
Russell, Bertrand, *La sabiduría de Occidente*, Aguilar, Madrid, 1964.
Sáez, Luis; De la Higuera, Javier y José Zúñiga (eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.
Salas, Miguel, *El sentido de la vida humana en las diversas culturas*, Alianza, Madrid, 2003.
Salles, Ricardo, *Los estoicos y el problema de la libertad*, UNAM, México, 2006.
Sambursky, Samuel, *The Physical World of the Greeks*, Routledge, Londres, 1987.
Sartre, Jean-Paul, *La trascendencia del ego*, Caldén, Buenos Aires, 1968.
_____, *La imaginación,* Edhasa, Barcelona, 1980.
_____, *El ser y la Nada*, Losada, Buenos Aires, 2006.
_____, *El existencialismo es un humanismo*, Quinto Sol, México, 1994.
Shakespeare, William, *Macbeth*, Porrúa, México, 2003.
Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Trotta, Madrid, 2005.
_____, *Parerga y paralipómena*, Trotta, Madrid, 2014.
Simon, Herbert, *El comportamiento administrativo*, Aguilar, Madrid, 1962.
Sófocles, *Edipo en Colono,* Gredos, Madrid, 2010.
Solana, José, *El camino del ágora. Filosofía política de Protágoras de Abdera*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2000.
Taylor, Frederick, *Principios de la administración científica*, Herrero Hermanos, México, 1997.
Trías, Eugenio, *La razón fronteriza*, Destino, Barcelona, 1999.
Volpi, Franco, *El nihilismo*, Biblos, Buenos Aires, 2005.
Watts, Alan, *Nueve meditaciones,* Kairós, Barcelona, 1981.
Watzlawick, Paul, *El sinsentido del sentido o el sentido del sinsentido*, Herder, Barcelona, 1995.

Contemplar la Nada. Un camino alterno hacia la comprensión del ser, de Héctor Sevilla Godínez, se terminó de imprimir en los talleres de Impresos Vacha, S. A. de C. V., Juan Hernández y Dávalos núm. 47, col. Algarín, C. P. 06880, Cuauhtémoc, Distrito Federal, en junio de 2017. Se tiraron 1 000 ejemplares. El cuidado de la edición estuvo a cargo de David Moreno Soto. Formación de originales: Maribel Rodríguez Olivares.

La nada es el espacio propicio para las potencias, los inicios, el nacimiento de las nuevas ideas, la creatividad, la destreza mental, el entendimiento y la palabra; está presente análogamente en el cero, en el vacío, en el cambio, en el movimiento, en las modificaciones sustanciales, en el silencio, en las pérdidas y en los sinsentidos. Es ahí, en la nada que al hombre contemporáneo aún le queda, donde éste debe reconstruirse para lograr su plenitud. La consideración de la nada implica una nueva perspectiva, una óptica alternativa, una visión distinta a la convencional. Eso, ser un nadante, es lo que sugiere esta obra. En sus páginas, el lector encontrará un modelo para entender la existencia y lo que en ella sucede, un sustento a partir del cual asumir íntimamente que negarse es el único modo de afirmarse, que irse es una manera de estar, que destruirse es un modo de construir y que no ser es también una modalidad de ser. Por todo ello, la contemplación de la nada, propuesta central de este libro, permite admitir que el silencio habla más que la voz, que el vacío es una forma de presencia, que el cero cuenta más que la unidad y que la nada, vuelta Nada, supera enteramente nuestro ser.

creative commons

ISBN: 978-607-97642-0-3
9 786079 764203
editorialitaca.com.mx